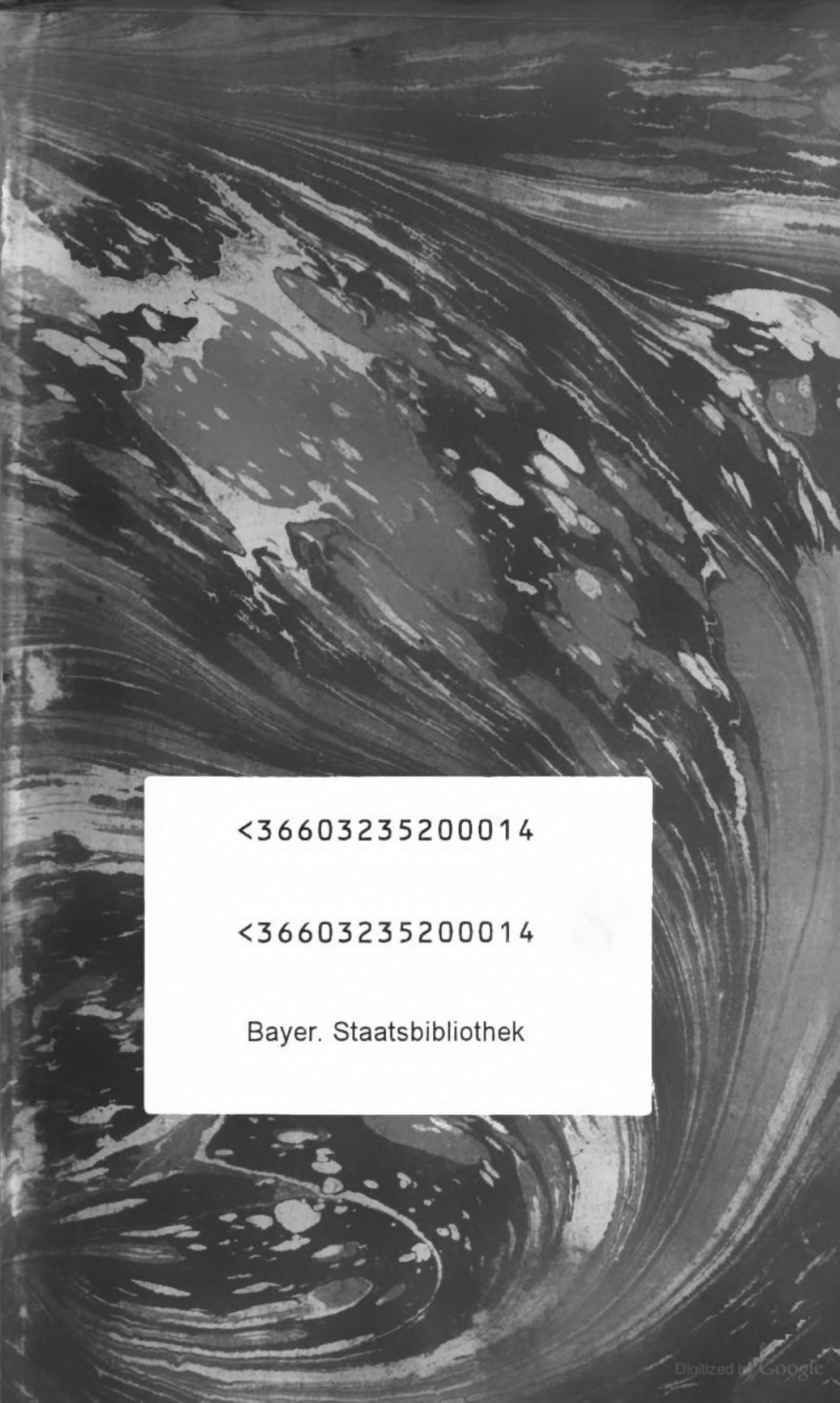
Digitized by Google

BIBLIOTHECAE
ELECTORALIS
MONACENSIS.
Ch. Wink. del.
Söckler sc. 1779.



<36603235200014

<36603235200014

Bayer. Staatsbibliothek

Digitized by Google

Ph. Univ. 4 (1

Digitized by Google

Digitized by Google

Ph.
1174. f.

Philos. Novis. 2372.

R

Digitized by Google

Neues philosophisches Magazin, Erläuterungen und Anwendungen des Kantischen Systems bestimmt.

Staatsbibliothek München

Herausgegeben von

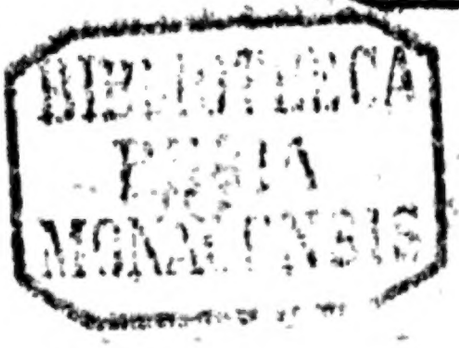
J. H. Abicht und F. G. Born.

Erster Band.

Leipzig,
bey Johann Ambrosius Barth.
1790.

Digitized by Google

Bayerische
Staatsbibliothek
München



Digitized by Google

Neues philosophisches Magazin,

Erläuterungen

und

Anwendungen

des

Kantischen Systems

bestimmt.

Herausgegeben

von

J. H. Abicht und F. G. Born.

Ersten Bandes erstes Stück.

Leipzig,
bey Joh. Phil. Haugs Witwe.
1789.

Digitized by Google

BIBLIOTECA
REGIA
MONACENSIS

Digitized by Google

BIBLIOTECA CENTRAL MONTERREY

Vorrede.

Wenn wir, bey der sich immermehr anhäufenden Menge von Zeitschriften, auch noch mit einem philosophischen Magazin auftreten; so glauben wir dennoch nicht, uns den gerechten Tadel einer überflüssigen und unnützen Unternehmung zuzuziehen. Wenigstens sind wir die ersten, welche ihre Bemühungen zur Erläuterung und Anwendung eines der scharfsinnigsten und reichhaltigsten, aber auch eben so sehr verkannten und mißverstandenen, philosophischen Systeme ver-

einigen wollen. Daß wir uns in dieser Rücksicht keinem unerheblichen noch fruchtlosen Geschäffte unterziehen, dafür kann uns schon die Beschaffenheit jener Zweifel und Einwürfe bürgen, die man bisher diesem Lehrgebäude entgegengesetzt hat. Man hat größtentheils dasjenige bestritten und widerlegt, was Kant nirgend behauptet hatte. Man hat über Dunkelheit und Unverständlichkeit geklagt, da wo die Natur so abstracter, von sinnlicher Erkenntniß so entfernter Gegenstände keine lichtvollere Darstellung zuließ. Man hat sich da über Inconsequenz und Discrepanz der Behauptungen beschweret, wo nur unparteyisches Nachdenken und anhaltende Anstrengung des Geistes nöthig war, um die vollkommenste Uebereinstimmung aller der mannigfaltigen in einander genau gefügten Theile zum Ganzen wahrnehmen zu müssen. Ein Lehrgebäude von so viel befassendem Umfange, das die tiefsten mit der strengsten Präcision bearbeiteten Untersuchungen in so gedrängter Vollständigkeit darstellt, muß fast

mit

mit eben dem Geiſte ſtudiert werden, mit welchem es ſein groſser Schöpfer aus ſich zu entwickeln vermochte. Wie wenige ſind deren, die dieſe ermüdende Arbeit nicht ſcheuen! wie viele giebt es von denen, die zu dieſem mühſamen Geſchäffte ſelten, oder niemals, aufgelegt ſind! Kein Wunder alſo, daß das Kantiſche Lehrgebäude mehr als irgend ein Syſtem ſo manche ſonderbare Auslegungen und abenteuerliche Critiken erfahren müſſen. Wir ſchmeicheln uns daher, bey einem beträchtlichen Theile des Publicums eine beyfällige Aufnahme unſerer Bemühungen zu finden, welche vornehmlich ſtudirenden Jünglingen und andern Freunden philoſophiſcher Wahrheiten beſtimmt ſind, um ſie nicht nur mit dem Inhalte der Kantiſchen Philoſophie vertrauter zu machen, ſondern ihnen auch den Einfluß derſelben auf die übrigen Theile der menſchlichen Erkenntniß, vornehmlich aber ihre Anwendung auf die practiſchen und empiriſchen Gattungen der Philoſophie zu zeigen. Wir haben uns daher mit Männern von be-

gründetem Ruhm und entschiednem Verdienst verbunden, um die Absicht, die wir beziehen, mit dem besten Erfolge erreichen zu können.

Wir werden meist eigne Abhandlungen in dieses Magazin aufnehmen, in welchen wir vorzüglich die Popularität, die weitere Ausführung und Anwendung der Kantischen Philosophie auf die übrigen Wissenschaften, insbesondere auf die praktische Philosophie, Theologie und ihre verschiedenen Theile, so wie sie rectificiret ins gemeine Leben übergehen können, uns durchgängig zum Endzweck vorsetzen werden.

Aber auch der Thelematologie und empirischen Psychologie werden wir solche Bearbeitungen zu verschaffen suchen, wodurch sie theils sich dem Range einer Wissenschaft immer mehr nähern, theils zur Anwendung der Kantischen Philosophie brauchbare Materialien liefern können. Diese werden wir

also nie aus dem Gesicht verlieren, und stets sowohl die Ordnung als auch den Gesichtspunct bey der Bearbeitung der Erfahrungen angeben. Dies wird also eine eigne Bearbeitung in theoretischer Hinsicht seyn.

Mit diesem Geschäfft werden wir aber auch die Anwendung der psychologischen und thelematologischen Grundsätze auf einzelne Lehren, auf Meynungen und Vorurtheile zugleich zeigen, und sonach diese Wissenschaften auch in practischer Rücksicht bearbeiten.

Wir werden uns ferner bestreben, auch die Methodologien, besonders der Moral und Theologie, ausführlicher und populär, und zwar immer mit Hinsicht auf die Mittel der Ausführung und auf ihre Quellen, darzustellen.

Uebersetzte Abhandlungen können wir nur wenige und blos solche aufnehmen, wel-

che mit den nur angezeigten Hauptabsichten in Verbindung stehen, oder doch auf eine fruchtbare Weise mit hineingezogen werden können.

Auch auf die Geschichte der Philosophie werden wir Rücksicht nehmen, und vorzüglich solche Abhandlungen in diesem Magazine liefern, welche entweder den Rang der menschlichen Vernunft unter der Voraussetzung ihrer ursprünglichen Principien aus den leitenden äußern Umständen und der möglichen allmählichen Ausbildung psychologischer Kräfte erklären, oder den Nutzen und die Vortrefflichkeit der Kantischen Philosophie heben und sie selbst ins beste Licht stellen, oder noch wenig benutzte oder wol gar bereits vergessene moralische und psychologische Kenntnisse aus dem Alterthume herausheben, um der empirischen Psychologie mehr wissenschaftliche Würde zu verschaffen, für die Anwendung des Kantischen Systems mehr Stoff zu gewinnen, und die Brauchbarkeit psychologischer und thelematologi-

logiſcher Principien zu einzelnen Behauptungen ins Licht zu ſetzen.

Recenſionen werden wir ſelten und nur in ſo fern einrücken, als ſie Commentare zum Beſten jener Hauptabſichten ſeyn können, die wir bisher angezeigt haben.

Alle Vierteljahre ſoll ein Stück von acht bis zehn Bogen erſcheinen, ſo daß ein jedesmaliger Jahrgang in vier Stücken beſtehen und einen Band ausmachen wird.

Bey dem allem aber werden wir auf jede bisher den Kantiſchen Behauptungen entgegengeſtellte Erinnerungen und Zweifel beſcheidne Rückſicht nehmen; jede angebliche Schwierigkeit zu heben, jede vermeinte Dunkelheit zu erhärten und in volleres Licht zu ſetzen ſuchen. Doch ſind wir nicht geſonnen, dieſes Magazin, deſſen Beſtimmung lediglich Erläuterungen und Anwendungen der Kantiſchen Philoſophie auf andere Theile der menſchlichen

Erkenntniſſe ſeyn ſoll, zu einem Kampfplatze zu machen und daſſelbe mit polemiſchen Aufſätzen anzufüllen. Nur ſelten, nur blos da, wo es unumgänglich nöthig ſeyn wird, werden wir in unſere Erläuterungen kurze Prüfungen und Beantwortungen der gegenſeitigen Einwürfe und Bedenklichkeiten einweben. So ſehr wir es uns angelegen ſeyn laſſen werden, dieſem Plane ſtets treu zu bleiben; eben ſo eifrig werden wir uns beſtreben, dieſer Quartalſchrift immer mehr und mehr Vollkommenheit zu geben, und ſtets dahin zu arbeiten, daß wir Popularität und Leichtigkeit mit Präciſion und Gründlichkeit verbinden.

Sollten uns über eine oder die andere in dieſem und folgenden Stücken enthaltene Abhandlung irgendwo gegründete Erinnerungen und Einwendungen von Recenſenten und andern Verfaſſern mitgetheilt werden, ſo werden wir jede aufrichtige Belehrung mit Dank erkennen, jede beſcheidne Beurtheilung und Zurechtweiſung ſorgfältig benutzen und

zu mehrerer Vervollkommnung, Erweiterung und Berichtigung unserer Kenntnisse und Einsichten verwenden. Geschrieben in der Leipziger Ostermesse 1789.

Joh. Heinr. Abicht

Der Philosophie Doctor, ordentliches Mitglied des Hochfürstl. Instituts der Moral und schönen Wissenschaften, und Privatlehrer auf der Universität zu Erlangen.

Fr. Gottlob Born

Der Philosophie Doctor und Professor auf der Universität Leipzig.

Verzeichniß
der
in diesem ersten Stücke enthaltenen Abhandlungen.

I. Prüfung der Klagen über die Dunkelheit der Kantischen Philosophie Seite 1

II. Ueber die falschen Moralprincipien 16

III. Ueber die Freyheit des Willens 64

IV. Grundriß einer neuen Untersuchung über die Empfindungen des Erhabenen 86

V. Ueber den Stolz, von der thelematologischen und moralischen Seite betrachtet 97

I.

Prüfung der Klagen über die Dunkelheit der Kantischen Philosophie.

So mannigfaltig und verschieden die Vorwürfe sind, die man bisher dem Kantischen Systeme gemacht hat, so laufen sie doch fast alle am Ende auf eine einzige Beschwerde hinaus, auf die Klage über die Dunkelheit und Unverständlichkeit desselben. Es sey mir erlaubt, diese Beschuldigung näher zu beleuchten, und den wahren Gehalt derselben gegenwärtig in genauere Untersuchung zu nehmen.

Deutlichkeit nennen wir das Bewußtseyn einer Vorstellung, mit welchem wir die Merkmale und Theilvorstellungen, welche in ihr enthalten sind, vollkommen erkennen. So ist z. B. die Vorstellung eines Quadrats durch ein Parallelogram von vier gleich langen Seiten und vier rechten Winkeln eine deutliche Vorstellung: denn ich denke mir darin alle diejenigen Bestimmungen und

Merkmale, welche das Wesen eines Quadrats ausmachen. Sie ist von der bloßen Klarheit dadurch verschieden, daß die letztere nur ein solches Bewußtseyn einer Vorstellung anzeigt, welches hinreichend ist, den Unterschied der einen Vorstellung von der andern zu unterscheiden. Klare und lichtvolle Vorstellungen sind entweder auflösbar klar, und können durch Vergleichung, durch Abstraction, durch Combination, durch logische Bestimmung zum deutlichen Bewußtseyn aller der in ihnen enthaltenen Theilvorstellungen erhoben werden. Von der Art sind die Vorstellungen von Tugend, Recht, Furcht, Liebe u. s. w. Oder sie sind unauflösbar klar, und können, da sie einfach sind und keine Theilvorstellungen enthalten, auch durchaus nicht weiter zergliedert und ihrem wesentlichen Inhalte nach durch innere Merkmale ferner unterschieden werden. Diese sind entweder sinnlich klar, wie die Vorstellungen von Farben, Tönen, Geschmacksarten und dergleichen; oder intellectuell klar und einfach; z. B. die Begriffe von Existenz, Substanz u. s. f. Die Deutlichkeit ist also eine blos logische Bestimmung der Form, nicht aber eine materiale des Inhalts der Erkenntniß.

Der Gegensatz der Deutlichkeit ist die Dunkelheit oder Verworrenheit, unter welcher wir

wir diejenige Unvollkommenheit einer Vorstellung verstehen, von deren Mannigfaltigem, das sie in sich faßt, wir kein besonderes Bewußtseyn haben. Die Ursachen der Deutlichkeit und Dunkelheit liegen bald in der Beschaffenheit der Vorstellung selbst, bald aber auch in der Lebhaftigkeit, mit welcher dieselbe gedacht wird. Liegen die Ursachen davon in der Beschaffenheit des Begriffs selbst, so wird diejenige Vorstellung stets deutlich seyn, welche beständig auf einerley Art im Verstande fortdauert und nicht immer wieder verändert wird: diejenige aber wird nothwendig dunkel und verworren seyn, welche immer mit andern Bestimmungen gedacht wird, ohne daß man sich dieser Veränderungen derselben bewußt ist. Die Erfahrung zeigt uns dieses an allen dunkeldenkenden Köpfen, indem sie z. B. bey dem Worte Grund, bald Ursache, bald Verbindlichkeit, bald Klugheitsregel, bald den Grund eines Gebäudes, bald etwas anders dergleichen sich vorstellen, ohne daß sie diese abgeänderten Bestimmungen selbst bemerken.

Die Ursachen der Deutlichkeit und Dunkelheit liegen aber auch oft in dem Grade der Lebhaftigkeit, mit welchem eine Vorstellung gedacht wird. Wo dieser Grad der Lebhaftigkeit sehr schwach und gering ist, da kann es nicht fehlen, daß auch die Vorstellungen selbst undeutlich und

dunkel gedacht werden. Ein solcher Verstand hat diesfalls eine große Aehnlichkeit mit einem Zimmer, in welches nur wenig Licht fällt, und in welchem wir ein Gemälde, das darin aufgestellt ist, nicht nach seinen verschiedenen Theilen und Verhältnissen wahrnehmen, sondern nur undeutlich erkennen können. So sind wir bey dem schwachen Schimmer einer nächtlichen Lampe nicht vermögend, blaue und grüne Körper mit derjenigen Lebhaftigkeit zu empfinden, welche hinreichend wäre, um beide von einander genau zu unterscheiden, und mit Gewißheit anzugeben, welcher von beiden Körpern bey vollem Tageslichte blau, und welcher grün erscheinen müsse. Eben so ist es in Ansehung der Vorstellungen unsers Verstandes beschaffen. Was im Zimmer das Licht ist, dessen geringer Grad die darin aufgehängten Gemälde deutlich zu erkennen, oder blau und grün richtig zu unterscheiden verhindert; eben das ist auch im Verstande die Lebhaftigkeit in Ansehung des Actus des Denkens. Wo dieser mit einem geringen Grade der Lebhaftigkeit erfolgt, da können auch die Vorstellungen nicht anders als undeutlich und verworren ausfallen.

Hieraus nun ergiebt sich, daß die Grade der Deutlichkeit und Dunkelheit in verschiedenen Personen auch sehr verschieden seyn müssen. Die-

se Verschiedenheit der Grade der Deutlichkeit und Dunkelheit richtet sich nämlich entweder nach den verschiedenen Graden der Analyse, deren sie fähig sind, oder nach den verschiedenen Graden des Fleisses, welchen wir auf die Entwickelung und Ausbildung der Vorstellungen verwenden; oder endlich nach der verschiedenen subjectiven Fähigkeit in Ansehung der Lebhaftigkeit, mit welcher der Actus des Denkens geschiehet.

Die Verschiedenheit des Grades der Deutlichkeit und Dunkelheit der Erkenntniß hängt einmal von den verschiedenen Graden der Analyse ab, deren eine jedesmalige Vorstellung fähig ist. Je mehrere Theilvorstellungen in einer ganzen Vorstellung enthalten sind; je zusammengesetzter diese einzelnen Theilvorstellungen selbst sind, welche die allgemeine Vorstellung befaßt; je weiter sich diese Theilvorstellungen zergliedern und entwickeln lassen; zu einer desto größern Deutlichkeit läßt sich auch die ganze Vorstellung selbst erheben. Weil sich nun diese Entwickelung und Zergliederung bey keiner Vorstellung ins Unendliche hinaus verfolgen läßt; so ist klar, daß wir zuletzt allemal auf Vorstellungen stoßen müssen, die keine fernere Zergliederung zulassen, sondern ganz einfach sind, und entweder mit intellectueller Klarheit, z. B. die Vorstellungen Substanz, Accidens u. s. w. oder

mit

mit sinnlicher Klarheit, wie die Farben u. s. f. gedacht werden. Da ferner die Deutlichkeit nicht den Inhalt der Erkenntniß betrifft, sondern nur eine logische Bestimmung der Form derselbigen ist; so wird folgen, daß eine Vorstellung sehr deutlich seyn könne, deren materialer Inhalt oder Gegenstand an sich selbst für uns $= x$, das ist, ganz unbekannt bleibet. So haben wir z. B. von dem, was wir Geist nennen, eine sehr deutliche Vorstellung, wenn wir uns denselben als ein denkendes Wesen vorstellen. Aber was er an sich, seinem beharrlichen Wesen nach, sey, bleibt uns immer noch verborgen. Eben so bleibt, was unsere sinnliche Anschauung von einer Erscheinung enthält, und wenn wir die Entwickelung und Zergliederung des Mannigfaltigen, das sie befaßt, so weit als möglich verfolgen, doch immer nur wieder Erscheinung, und also sinnliche Anschauung, und wird nie Verstandesbegriff, noch weniger Vorstellung der Sache an sich, die dieser Erscheinung, als das Beharrliche dem Wandelbaren, zum Grunde liegt *).

Die Verschiedenheit des Grades der Deutlichkeit und Dunkelheit der Erkenntniß richtet sich zwey-

*) s. meinen Vers. über die ersten Gründe der Sinnenlehre.

zweytens nach den verschiedenen Graden des Fleiſſes, den man auf die Entwickelung und Auseinandersetzung der Theile einer Vorſtellung verwendet. Wer ein ſpeculatives Syſtem mit eben der Flüchtigkeit ſtudirt, mit welcher er einen Roman oder ein Zeitungsblatt lieſt; wer nicht mit immer gleich ſtark geſpannter Aufmerkſamkeit daſſelbe durchdenket, nicht alle Theile deſſelben genau mit einander vergleichet, nicht ihre Verhältniſſe untereinander genau abmißt, nicht jede Vorſtellung ganz und alle ihre Theile zugleich zu denken, und ſo zur völligen Ueberſicht des Ganzen zu ſtreben ſuchet, ſondern nur ſtückweiſe und unterbrochen, ohne dem Zuſammenhange ſtreng zu folgen, ſich daſſelbe bekannt machen will; der darf ſich gar nicht wundern, wenn ihm dieſes Syſtem dunkel und unverſtändlich bleibt. Denn in der Verknüpfung vieler Theile und Verhältniſſe liegen gerade die trefflichſten Unterſcheidungszeichen. Es kann nicht fehlen, daß es ihm eben ſo geht, wie demjenigen, dem man izt die Stirn eines Portraits, ein andermal ein Auge, ein drittesmal die Naſe, zu einer andern Zeit den Mund u. ſ. w. zeigen wollte. So wie dieſer, der die Theile nicht zuſammen in ihrer Verbindung und nach ihren Verhältniſſen wahrnehmen konnte, nie zu einer genauen Vorſtellung des ganzen Geſichts zu gelangen, und alſo das Original nicht zu erken-

nen vermag; eben so wird auch derjenige, der ein System sich nur bruchstückweise bekannt macht, nie zu einer richtigen, deutlichen, vollständigen Erkenntniß desselbigen gelangen können.

Endlich ist auch noch drittens die Verschiedenheit des Grades der Deutlichkeit von der subjectiven Fähigkeit des Forschenden, oder von dem Grade der Lebhaftigkeit in Ansehung des Actus des Denkens abhängig. Wer diese Lebhaftigkeit des Geistes nicht hat, der kann zwar viel zweifeln, aber wenig begreifen; und es geht ihm gerade so, wie dem Blödsichtigen, der da nichts als einen ungestalteten Klumpen wahrzunehmen glaubt, wo das schärfere Auge den kunstvollen Bau einer aus den ebenmäßigsten Theilen regelhaft zusammengesetzten Maschine bewundert. Und so wie die Schärfe der Augen unendliche Abstufungen leidet, eben so ist auch die Denkkraft in Ansehung der Lebhaftigkeit, die zu einem vollen Bewußtseyn erfordert wird, unzähliger Grade fähig. Wie nun unter tausend Menschen, deren keiner mit dem Gebrechen der Blindheit behaftet ist, zwar alle sehen, aber in Ansehung der Schärfe des Gesichts und der Entfernung, in welcher das Auge die Gegenstände erkennet und unterscheidet, eine große Verschiedenheit stattfindet; eben so ist auch der Actus des Denkens, in Rücksicht auf dessen

Leb-

Lebhaftigkeit und Stärke und Geschwindigkeit gar sehr verschieden. Ein Kopf, in welchem der Actus des Denkens nur matt und träge und langsam erfolgt, wird sich vergebens bemühen, die Fluxionsrechnung des Newton oder die Infinitesimalrechnung des Leibnitz mit sonderlichem Erfolge zu studiren.

Die Deutlichkeit aber, so wie ihr Gegensatz, die Dunkelheit, ist entweder objectiv, oder subjectiv. Die objective Deutlichkeit legen wir solchen Schriften bey, in welchen die darin enthaltene Sache selbst deutlich ist, indem sie nicht nur wahr, sondern auch gehörig vorgetragen ist. Sonach wird die objective Dunkelheit von allen den Schriften stattfinden müssen, in welchen die Sache überhaupt nicht wahr, oder doch nicht richtig vorgetragen ist. Von der Art ist die Dunkelheit, die wir an den Schriften Jacob Böhmens, Schwedenborgs und anderer Theosophen und Schwärmer mit allem Recht tadeln. Die subjective Deutlichkeit nennen wir die Deutlichkeit der Erkenntniß eines Lesers selbst, die aus der Beschaffenheit seiner Vorstellungen selber entsteht, indem er solche gehörig ausbildet und beständig auf einerley Art im Verstande fortsetzt, so daß sie nicht immer wieder durch andere Bestimmungen abgeändert werden. Demnach wird die subjecti-

jective Dunkelheit diejenige seyn, welche in der Veränderlichkeit des lesenden oder betrachtenden Subjects liegt, mit welcher sich die Vorstellungen im Verstande, ihm selbst unbemerkt, beständig abändern und umbilden. So kann z. B. eine Definition sehr wahr und richtig seyn, und doch ist mancher nicht vermögend sie zu fassen.

Von dem allem, was ich bisher gesagt habe, läßt sich nunmehr sehr leicht die Anwendung auf jene Klagen machen, die man bisher so häufig über die Dunkelheiten der Kantischen Vernunftkritik erhoben hat.

Daß Kants System von Dunkelheiten nicht frey sey, läßt sich in gewisser Rücksicht allerdings behaupten, nämlich in zwiefacher Betrachtung, theils in Ansehung der Materie, theils in Erwägung der Form. Der Materie, oder dem Inhalte nach, befaßt dasselbe, wie Herr Schulz *) sehr richtig bemerkt, die feinste und tiefste aller Speculationen, die Untersuchung über die ursprüngliche Grundlage und Möglichkeit alles Empfindens und Denkens, wo in jeder Materie eine gänzliche Abstraction von allem Sinnlichen erfordert wird, und wo die Vernunft für sich allein arbeiten

*) s. dessen Vorrede zu seinen Erläuterungen der Kantischen Krit. der reinen Vernunft.

ten muß, ohne alle Beyhülfe sinnlicher Bilder, wo überdies jeder Tritt noch ungebahnt, wo jede entfernte Aussicht ganz fremd und unerwartet, wo alles zusammen, Vorstellung und Sprache, gleich neu und ungewohnt ist, und auch anders nicht seyn kann. In Ansehung der Form ist es, wie es seyn mußte, in synthetischer Methode geschrieben, welcher zu folgen schlechterdings ein sehr geübtes Nachdenken, eine strenge, unermüdete Aufmerksamkeit, ein systematischer Kopf erfordert wird. Alles Erfordernisse, die in unserm gegenwärtigen oberflächlichen Zeitalter eben nicht so gar gewöhnliche Erscheinungen sind! In aller dieser Hinsicht räume ich es sehr gern ein: Kants System hat gar viele Dunkelheiten. Sonach aber sind ja diese Dunkelheiten gar nicht objectiv, sondern sie sind subjectiv, und haben ihren Grund in den Fehlern und Gebrechen derer, die dasselbe nicht gehörig studiren. Die Schuld liegt nicht an dem Systeme; sie liegt an der Unachtsamkeit, der Zerstreuung, der Eitelkeit, dem Vorurtheil, der Bequemlichkeit, der Eilfertigkeit, oder wol gar zuweilen an der Ungeübtheit im Nachdenken, und dem physischen Unvermögen so mancher seiner Leser.

Einer derjenigen Fehler, die unter unsern heutigen systemlosen Schriftstellern nicht ungewöhnlich

lich sind, ist der, daß sie sich nicht selten schwebender Begriffe bedienen, die keine bestimmte Vorstellung gewähren, sondern sich auf ganz verschiedene und entgegengesetzte Dinge beziehen lassen, ohne sie doch durch Erklärungen und Eintheilungen näher zu bestimmen und anwendbar zu machen, wodurch denn freylich die Rede nicht nur dunkel, sondern oft gar im eigentlichen Verstande ungereimt werden muß. Dergleichen Begriffe sind z. B. solche, die ein ungleichartiges Geschlecht befassen, als: Grund, Möglichkeit, Tugend u. d. gl. In dem Kantischen Lehrgebäude hingegen wird man nirgend auf eine Stelle stoßen, wo dergleichen Begriffe vorkämen, welche jene Klagen über die objective Dunkelheit desselben rechtfertigen könnten. Und wenn jemand glaubt, dergleichen Stellen darin aufzufinden, den fordere ich hiermit auf, sie bekannt zu machen. Ich setze tausend gegen eins, wenn sichs nicht am Ende zeigen sollte, daß er sich getäuscht, und wenn er die Quelle der Dunkelheiten, die er außer sich suchte, nicht in sich selbst entdecken würde.

Der Mangel der Präcision, dessen sich izt nicht wenige unsrer Schriftsteller schuldig machen, verursacht natürlich den einem philosophischen Scribenten sehr unrühmlichen Fehler der Inconsequenz, woraus eine objective Dunkelheit entsteht, bey

der

der man nicht selten ganz ungewiß wird, was sie eigentlich, indem sie schrieben, gedacht haben, oder ob sie überhaupt gedacht haben mögen. Wenn mancher seichte Compendienschmid; sich in steten Zirkeln herumdreht; wenn er z. B. gut nennt, was die Vollkommenheit befördert, die Vollkommenheit aber durch die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zu einem guten Endzweck erklärt; wenn er den Willen als ein Vermögen, sich die Ideen als ein Gut vorzustellen, und den göttlichen Willen als ein Vermögen sich die Vollkommenheit der Welt als ein Gut, als einen Endzweck vorzustellen beschreibt; wenn er, seine Blöße zu decken und den flüchtigen Leser zu täuschen, sich auf Paragraphen beruft, die nicht die mindeste Spur von dem enthalten, was er darin erklärt oder bewiesen zu haben die Mine macht: so hat man die gegründetste Befugniß, einen solchen Schriftsteller der objectiven Dunkelheit anzuschuldigen.

Nicht so das System der Vernunftkritik. In diesem stehen alle Theile im engsten Zusammenhange und in der genauesten Beziehung untereinander; alles ist mit der strengsten Präcision darin bestimmt und abgewogen; nichts ist überflüssig, nichts mangelhaft; eins klärt das andere auf, und allenthalben herrschet das hellste Licht und die vollkommenste Uebereinstimmung. Was sind alle diesem Lehrgebäu-

gebäude bisher entgegengesetzte Zweifel und Einwürfe anders, als so viele Luftstreiche? was sind sie anders als Widerlegungen dessen, was darin ganz und gar nicht behauptet worden? als Folgen einer parteyischen, oder wenigstens sehr flüchtigen und eilfertigen oberflächlichen Durchblätterung desselben? Wenn ein Recensent *) in Kants Kritik der reinen Vernunft einen ganz evidenten Widerspruch entdeckt zu haben glaubt, indem S. 3. der Satz der Causalität als ein Satz a priori, jedoch nicht rein, angegeben wird, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann; S. 4. aber von demselben Grundsatze behauptet wird, daß er ein reiner Satz a priori (oder schlechterdings a priori) sey: so ist die Zuversicht zu voreilig, mit welcher er in diesen Stellen evidente Inconsequenz zu finden meynt. Er durfte nur noch die Geduld nehmen, die folgende Seite zu lesen, wo ausdrücklich gezeigt wird, daß der Begriff einer Ursache den Begriff einer Nothwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung und einer strengen Allgemeinheit der Regel enthalte, und daß Grundsatz, der von der reinen Seite, da der Begriff der Veränderung aus der Er-

*) Leipziger gelehrte Zeitungen v. J. 1787. S. 1491.

Erfahrung erworben wird, mit Bedingung a priori genennt werden könne, dennoch in anderer Rücksicht, wegen der Nothwendigkeit und strengen Allgemeinheit, die er aussaget, schlechterdings a priori seyn müsse, indem er selbst zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich sey, und weil selbst Erfahrung keine Gewißheit haben könnte, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären.

Ich schließe hier diese Betrachtung, und behalte mir vor, das, was ich in diesem Aufsatze gesagt habe, an einigen Beyspielen der Gegner der kritischen Philosophie in einigen Abhandlungen der folgenden Stücke ausführlicher zu erläutern.

F. G. Born.

II.

Ueber die falschen Moralprincipien.

Nichts ist der Moralität nachtheiliger, als ein allgemeiner Geist der Verfeinerung und des Raffinements. Gewöhnlich gesellen sich beide zu einander, aber allemal zum Verderben der natürlichen Güte der Menschheit. Der erste läßt sich angelegen seyn, den Wünschen des Herzens tausend kleine Güter zum Genusse vorzuhalten; und der andre ist der schlaue Anwald im Dienste eines solchen bestrickten Herzens; er erklügelt die Mittel der Befriedigung so gut als möglich, und sucht sie vor dem Richterstuhle des Gewissens zu rechtfertigen, sey es durch Bestechungen, oder durch sophistische Raisonnements, das ist ihm gleichviel. Er hat sich zum Wahlspruch gemacht: Für die Menschlichkeit alles, für die Menschheit — wenig oder nichts, diese mag sich bequemen, wenn nur die tausendartig gereizten Neigungen der Menschlichkeit befriedigt werden.

Man will das Tadelnswürdige dieses Geistes mildern, wenn man ihm die Vorsehung zum Urheber gibt. — Wer zweifelt daran, daß die

Vorsehung immer gut handle, auch alsdann, wenn sie uns auf unserm Bildungswege bis zu dieser Anhöhe führt, von welcher wir eine unendliche Mannigfaltigkeit von Gütern, die als eben so viel Unterzwecke und Beförderungsmittel der Tugend und ihres Selbstgenusses anzusehen sind, überschauen können. Wir wollen noch mehr sagen; diesen Ueberblick muß die Menschheit erreicht haben, wenn sie große Schritte zu ihrer Erhöhung thun soll. Aber sie gewinnt nach unsrer Behauptung bey dieser Anstalt der Vorsehung nichts, sie verliert vielmehr, wenn sie alle diese Güter mit den Augen der Menschlichkeit betrachten läßt, denn alsdann erzieht sie sich, wie gesagt, zum eignen Verderben jenen Geist der Verfeinerung und des Raffinements, der ein Sclave der Menschlichkeit ist.

Nur ein einziges Mittel ist noch übrig, mit dem jener große Verlust, den die Menschheit auf einer solchen Höhe der Cultur leidet, verhütet, und zugleich ihre Erhöhung aufs beste befördert werden kann. Wird der Gebrauch dieses Mittels verabsäumt, und artet eben dadurch die sich selbst überlaßne Menschlichkeit einmal in zu große leidenschaftliche Schwachheit und Weichlichkeit aus; so sinkt die Menschheit wieder unaufhaltsam, von dem Falle der mit unächtem Glanz behangnen Mensch-

lichkeit gezogen, von der Höhe der Cultur herunter, ohne einen andern Nutzen davon zu haben, als einige Bruchstücke von Erfahrungen in die Weltgeschichte zu liefern. Carthago, Griechenland und Rom haben, eins um das andre, diese Laufbahn gemacht; einzelne Familien und Menschen machten sie mit jedem Zeitalter, und was hat man nun für Mittel und Vorkehrungen aus ihrer aller Geschichte gezogen, mit denen wir die Menschlichkeit in dem Bestand einer solchen Cultur zu erhalten, und aus derselben der Menschheit, und folglich auch unser aller Selbstbeglückung den besten Gewinn zuzusichern gedenken? Laßt uns lieber fragen: wie weit kann man mit der Erfahrung über diese Vorkehrungen berathschlagen? Ist es nicht offenbar, daß diese nur bezeugen kann, welche unächte Mittel sind gebraucht worden? Und wie weit wollen wir nun mit dieser Belehrung in unsrer Hoffnung vorwärts gehen? oder vielmehr, wie weit sind wir mit ihr schon vielleicht rückwärts gegangen? Das äußerste konnte ohnehin nur seyn, daß wir vielleicht an der Hand der Erfahrung jene warnenden Fußstapfen vermieden, und dennoch wieder andre eben so gefährliche Wege betraten — aber wir vermieden sie wirklich nicht. Grund genug, daß wir blos von der Erfahrung geleitet, welche uns für sich unmög-

möglich jemals die wahren und sichern Vorkehrungen lehren kann, einen immerwährenden Kreislauf im Steigen und Fallen der Menschlichkeit durchirren, wo wir nicht — das einzige Mittel, von dem wir sprechen wollen, uns empfohlen seyn lassen.

Es ist mit allem Vorbedacht gesagt, daß nur ein einziges Mittel übrig sey. Was kann auch einleuchtender seyn, als daß wir allein von der Menschheit selbst uns müssen berathen lassen, da, wo uns die Menschlichkeit und die Erfahrung, ihre Dolmetscherin, ganz verläßt. Nur jene muß um die Mittel befragt werden, welche sie zu ihrem Aufkommen, zu ihrem himmlischen Fluge bedarf; sie, nur sie kann uns sagen, wie die unendliche Menge von Gütern, wie die Menschlichkeit selbst zur Beförderung ihrer Selbstgröße angesehen und gebraucht, und wie eben dadurch zugleich der Bestand der Cultur, welche die Hülfsmittel des Wachsthums der Menschheit enthält, bewirkt werden müsse. Mit andern Worten, aus der lautern Geistesnatur, aus der Menschheit also, müssen wir die Leitungsregeln unsers Verstandes und Herzens hernehmen; unsre Moral, mithin auch die Politik, kann keine bloße Sache der Erfahrung seyn; denn, was diese giebt, ist nur etwas menschliches, das euch wieder zu etwas

menschlichem führt, ich meyne zu einem Steigen und Fallen der Menschlichkeit, wobey die Menschheit und ihre Größe (die Tugend, die Moralität, wie man will) nichts gewinnt, und mithin auch ihren reinen Selbstgenuß verliert.

Wie nun, wenn wir erweisen könnten, daß die Morallehren, denen wir bisher gefolgt sind, fast allesammt ihren Ursprung der Menschlichkeit zu danken haben; und wenn aus diesem Beweise einleuchtete, daß wir mit unsern Sittenlehren selbst, unter den Menschen Verwirrung und Unmoralität bewirkten, und die Menschheit beleidigten, indem wir die Menschlichkeit mit ihren ungerechten und verderblichen Foderungen, durch eine falsche Firma der Vernünftigkeit, authorisirten, — sollte man alsdann noch Anstand nehmen, mit uns an der Hand der Critik einen ernsten Gang in das Heiligthum der Menschheit zu thun, und uns wegen ihrem eignen Wohl und dessen sichern und untrüglichen Mitteln aufs neue belehren zu lassen? Im Vertrauen auf die helle Einsicht des Publicums in die Wichtigkeit und das allgemeine Interesse des vorgelegten Gegenstandes, wage ich diese abermalige Auffoderung zu einem neuen Untersuchungsgange an dasselbe, ich verspreche ihm gewiß nicht umsonst, daß wir mit reichem Segen zurückkommen werden.

I.

Worauf haben wir bey der Critik der Sittenlehren zu sehen?

Bevor wir uns zu den Urtheilssprüchen über die falschen Morallehren anschicken, ist es nöthig, daß wir eine kurze Untersuchung aus der Critik des Willensgeschäfts vorausgehen lassen, über das, worauf bey einer Sittenlehre alles ankommen muß. Zu der Absicht können wir nichts gewisser voraussetzen, als den Begriff einer Kraft, die mit Bewußtseyn handelt, oder den Begriff einer Willenskraft.

1. Jede Kraft wird in ihrer Thätigkeit nach Gründen bestimmt, welche, in einer gewissen Allgemeinheit vorgestellt, Gesetze heißen; die Willenskraft macht hier keine Ausnahme.

2. Gründe, welche ohne Bewußtseyn eine Kraft in ihrer Thätigkeit bestimmen, sind Naturgesetze; solche hingegen, die mit Bewußtseyn die thätige Kraft determiniren, werden moralische, oder Willensgesetze genannt.

3. An jeder Kraft muß theils die Wirklichkeit ihrer Aeußerung, theils die Richtung derselben bemerkt werden, und für beide müssen Gründe vorhanden seyn. Derjenige Grund, wodurch die Aeußerung der Kraft ihre bestimmte Richtung

tung nimmt, heißt der Richtungsgrund, welcher bey der Willenskraft jederzeit eine Vorstellung ist; eine solche ist: Wohlthun der Feinde. Triebfeder, Beweggrund hingegen wird derjenige Grund genannt, durch den die wirkliche Aeußerung der Kraft erfolgt. Wir kennen keine andre Triebfeder des Willens, als Gefühle, oder angenehmes Bewußtseyn. Da dieser also der Grund ist, warum die Kraft sich wirklich nach dem Richtungsgrunde äußert, so folgt, daß der Beweggrund, nicht der Richtungsgrund, den Zweck der Handlungen enthält. Ferner, sollen Vorstellungen Richtungs- und Beweggründe zugleich seyn, so müssen sie ein solches angenehmes Bewußtseyn zur Begleitung haben.

4. Jeder einzelne Grund einer Handlung hat einen höhern Grund, dieser wieder einen höhern, und so geht die Kettenreihe fort bis zu dem vollständigen, alles umfassenden, letzten und höchsten Grunde. Jeder Richtungsgrund, so wie jede Triebfeder, haben also auch ihre höchsten Gründe. Der letzte vollständige Richtungsgrund ist das höchste Gesetz, die vollständige letzte Triebfeder der höchste Zweck oder reine Glückseligkeit.

5. Wenn der Richtungsgrund wirklich etwas erzielen will, so kann es nur vermittelst einer Triebfeder geschehen; diese setzt folglich dem Richtungs-

tungsgrunde einen Zweck vor, den er zu erfüllen versprechen muß. Dieser Zweck kann aber nicht anders erfüllt werden, als wenn durch die bestimmte Richtung der Kraft Etwas wirklich wird, von dem wirklich ein angenehmes Bewußtseyn abhängt. Dasjenige, welches Grund eines angenehmen Bewußtseyns ist, heißt aber ein Gut; folglich ist jedes Gut ein Mittel des Zwecks, oder auch, wenn man will, ein Unterzweck; demnach hat auch jedes Gesetz einen Unterzweck des Willens zum Ziele, oder ein Gut, dessen Bestimmung von dem unmittelbaren Zwecke, nämlich von dem angenehmen Gefühle abhängt.

6. Ein Gesetz ist also wahr und gut, wenn es ein richtiger Grund eines unmittelbaren Zwecks der Willenskraft ist. Ein unmittelbarer Zweck aber ist wahr und recht, wenn er mit dem höchsten Zweck übereinstimmt.

7. Der unmittelbare Grund des höchsten Zwecks ist das höchste Gut; jedes Gut ist aber ein Ziel eines Gesetzes; demnach ist das höchste Gut das Ziel des höchsten Gesetzes, und das höchste Gesetz ist recht, wenn es der wirkliche Grund des höchsten Guts ist; und dieses verdient nur alsdann das höchste Gut genannt zu werden, wenn

es ein untrüglicher Grund des höchsten unmittelbaren Zwecks, nämlich der reinen Glückseligkeit ist, welche zugleich als die vollständigste Triebfeder muß angesehen werden.

8. Wir haben demnach bey der Prüfung der verschiedenen Moralsysteme auf folgende Punkte zu sehen:

a. Ob in ihnen das ächte Ideal der reinen Glückseligkeit zum Grunde liegt?
b. Ob das wahre höchste Gut angegeben ist?
c. Ob das höchste Gesetz, das Moralprincip, so beschaffen ist, daß es als ein untrügliches Beförderungsmittel zum höchsten Gut und zur reinen Glückseligkeit gerechtfertigt und beglaubigt werden kann?

Aus den angeführten Sätzen erhellt, daß diese drey Fragen richtig beantwortet sind, wenn eine derselben beantwortet ist; es ist demnach nur auszumachen, welche wir zur Beurtheilung der Moralsysteme, die bisher als Leiterinnen des Willens zur Glückseligkeit sind aufgestellt worden, zu wählen haben. Nach meinem Bedünken wird die Critik am besten erleichtert, wenn wir bey der zweyten stehen bleiben, und sie zum Grunde der Beurtheilung machen.

II.

Mögliche Wege, das höchste Gut aufzusuchen.

Damit wir nicht ohne Ordnung verfahren, sondern diese wichtige Critik so viel möglich erleichtern, müssen wir wol noch einige Augenblicke bey der Frage verweilen: wie und auf wie vielerley Weise konnte die Vernunft zu so verschiedenen Resultaten kommen, wenn sie ausging, die Glückseligkeitslehre zu erbauen? Die Beantwortung dieser Frage wird zugleich die beste Warnung vor allen noch übrigen minder merkwürdigen Nebenwegen seyn, welche noch einigen Scheines des Rechten fähig seyn sollten.

Das Moralprincip, auf dem jedes Glückseligkeitsgebäude beruhen soll, muß das Mittel seyn, zum höchsten Gute, und durch den Besitz dieses Gutes zur vollkommensten Wohlfarth zu gelangen. Von einem dieser beiden Zwecke mußten also alle ausgehen, die das höchste Sittengesetz aufsuchen wollten; jeder hatte demnach eine von diesen Fragen vor Augen:

1. Worein ist die höchste Glückseligkeit zu setzen; oder
2. Welches ist das höchste Gut?

Am leichtesten, und wirklich auch am gewöhnlichsten, mußte der Vernunft ihr Gang zur Beantwortung dieser Fragen auf dem Wege der Beobachtung oder der Erfahrung seyn. Denn es ist ohnstreitig viel bequemer, über den nähern und entferntern Ursprung des Vergnügens Erfahrungen zu sammeln, und aus diesen mannigfaltigen Erfahrungen Ideale vom höchsten Gut, oder von der höchsten Glückseligkeit zusammenzusetzen, als einen fruchtbaren Begriff von dem, was gut ist, a priori aufzustellen, und sich von diesem Begriffe bis zu einem geliebten Ideale vom höchsten Gut zu erheben. Wir finden deswegen in der Geschichte der practischen Philosophie auch nur einen einzigen Mann, (denn ich nehme noch Anstand, den Epicur unter diese Classe von Moralisten aufzunehmen,) der Muth und Scharfsinn genug hatte, auf dem letztern Wege einherzugehen, nämlich Zeno, der Meister der Stoa, der in der Folgezeit Wolffen zum Nachfolger hatte. Es ist merkwürdig, daß eben der Mann auf dieser Bahn der Speculation für die Menschheit weit günstiger und ehrwürdiger moralisirte, als alle Empiriker vor und nach ihm; einstweilen kann dies zu einer Bestätigung desjenigen dienen, was in der Einleitung gesagt wurde, und in der That ist die Geschichte der Stoischen Gesellschaft für

die

die Verächter der speculativen Philosophie aus Principien a priori, ich meyne für die Empiriker, eine scharfe stattliche Lection.

Anfänglich sollte man glauben, daß die erste Beobachtung über den Ursprung des Vergnügens hätte Aristippisch seyn müssen; alle Cultur fängt von körperlichen Gefühlen an, könnte man sagen, man mußte also auch wol seine Erfahrung von diesen anfangen, und sie zur ersten Grundlage einer Glückseligkeitslehre machen. Geschichte und Nachdenken verwerfen aber diese Annahme.

Es ist wahr, die Natur hebt überall die Cultur des Menschen mit den körperlichen Gefühlen an, und setzt sie auch im Stillen und noch ganz unbemerkt eine Zeitlang fort, aber ohne den Beobachtungsgeist und die Vernunft in dem Maaße auszubilden, daß mit ihnen Erfahrungen gemacht und diese vernünftig behandelt werden könnten. Und sind sie nun wirklich so weit gekommen, so verweilen sie bey diesen Beobachtungen gewiß nicht lange, sie nehmen eine ganz andre Richtung, weil die noch wenigen körperlichen Bedürfnisse, die noch wenig erkünstelte Reizbarkeit des Körpers zu solchen Beobachtungen nicht Gelegenheiten genug anbieten und Erinnerungen machen. Man kann daher richtig sagen, daß es eine späte und sehr unrichtige Behauptung ist: daß der Mensch, wo nicht

alles,

alles, doch das mehrste um des sinnlichen oder körperlichen Vergnügens willen thue. Denn die vielen Momente, die zwischen den Foderungen dieser Bedürfniß liegen, ja die Geschäfte und Verbindungen, die sie dem Menschen auferlegen, sind der Ausbildung andrer Gefühle gewidmet und günstig, nämlich den Gefühlen des Rechts, der Ordnung und andern. Daher die rauhe strenge Tugend weit früher ist, als das raffinirte Rechtthun des Eigennutzes. Die Beobachtungen über das Entstehen des Vergnügens aus dem sogenannten moralischen Sinne würde also ohne allen Zweifel die Grundlage zu der ersten Art von Antwort auf obige Fragen werden, wenn anzunehmen wäre, daß das Vernunfttalent, in dieser Epoche der Cultur, bis auf denjenigen Grad ausgebildet werde, wo sie architectonisch seyn kann.

Dahin zu gelangen, mußte zuvor der moralische Sinn in verwickeltern Fällen mehr geübt, durch die sinnliche Einbildungskraft in sinnlich schönen Gegenständen versinnlicht, verfeinert und begeistert werden, indeß daß sich das Vernunfttalent, ebenfalls von der regen sinnlichen Einbildungskraft unterstützt, in der luftigen Region der Metaphysik zur Architectonik stärkte, in welcher Region sich die Vernunft, man erlaube mir das Gleichniß, wie ein muthwilliger Knabe nach Gefallen

fallen herumtummeln, aber eben dadurch, so wie dieser, ihr Talent zur Jünglingskraft ausbilden kann. In dem Verfolge dieser Cultur nun reift die practische Vernunft des Socrates. Sie geht von der nunmehr sich oft anbietenden Erfahrung aus: daß Schönheit die Hauptquelle des Vergnügens sey; — es ist einerley, ob Socrates gesagt hätte: der moralische Sinn ist es; denn dieser hatte sich, wie gesagt, in dem Gange der Cultur in den Sinn für sinnliche und moralische Schönheit umgewandelt, oder besser ausgebildet, da er vorher nur mehr noch bloßer Sinn für einfache Einstimmung, für Recht, aber wirklich in beiden Gestalten moralischer Sinn war. — Ist je eine Epoche der empirisch-practischen Vernunft zum Besten der Menschheit günstig gewesen, so war es die Socratische, in der sie sich ein Ideal vom höchsten Gut bildete, welches ohne allen Zweifel das lieblichste und reizendste ist, — nur Schade, daß diese Epoche nicht lange dauern kann. Ich glaube, wir werden mit der critisch-practischen Vernunft auf das nämliche Resultat kommen, nur wollen wir ihm mehr Grund, Haltung und Bestimmtheit geben.

Leider daß diese Socratische Epoche von kurzer Dauer war, denn mit ihr reifte auch das Talent der moralischen Sophisterey, weil, wie ich

schon

schon erinnert habe, ohne fast gleiche Fortschritte in der Geistes- und Körpercultur die Socratische Epoche nicht kommen konnte. Und gewiß würde das Talent der moralischen Sophisterey seine Beobachtungen über den körperlichen Ursprung des Vergnügens noch weit früher zu einem moralischen Wandelsysteme benutzt, und wenn es sie dazu gebraucht hätte, mit mehr Glück ausgebreitet haben, wenn sich nicht der Reiz und das Ansehen des moralischen Gefühls aus der vorhergegangenen Epoche der rauhen kräftigen Tugend in dem allgemeinen Volkssinn noch erhalten, für das Socratische System gesprochen, und das nebenaufgewachsene Talent der moralischen Sophisterey unter die Classe noch unverdaulicher Neuerungen verworfen hätte. Allein die Cultur der sinnlichen Einbildungskraft und der körperlichen Reize, die ein solches System, wenn es Eingang finden soll, voraussetzt, mußte in dieser Epoche zur Reife gedeihen, und die Beobachtung, die es fodert, allgemeiner werden lassen. Daher denn auch die Epoche des Aristippischen moralischen Wandelsystems, welches bisher in den Schulen der Sophisten anfing ausgebildet zu werden, so genau an die Socratische gränzte, daß man sagen kann, sie seyn in Eine zusammengefallen.

Eben so lag auch in der Socratischen Epoche der Grund zu einem mehr esoterischen moralischen Wandelsysteme. In ihr ging nämlich die Geistescultur eben so wie die körperliche, in der Gesellschaft der sinnlichen Einbildungskraft, zum Luxus über. Dieser Luxus der Speculation mußte deswegen auch jetzt mehrmalen und auffallender als bisher die Gelegenheit zu der Beobachtung werden: daß das Beschauen der speculativen Wahrheiten die reinste und reichhaltigste Quelle des Vergnügens sey. Und zu Folge dieser Erfahrung zerfloß das Socratische Wandelsystem in ein andres eingliedrigtes sublimirtes Platonisches. — Die sinnliche Einbildungskraft, von einer religiösen Schwärmerey geleitet, durfte nun Wahrheit nur realisiren und verkörpern, so wie sie auch schon beym Plato anfing, so leitete die nämliche Beobachtung zu dem moralisch-mystischen Wandelsysteme. Die Geschichte bestätigt diese Reflexion; die Neuplatoniker nahmen wirklich die Grundlage zu ihrem moralischen Mysticismus aus dem Plato; zu den Zeiten des Plato selbst konnte aber dieses Wandelsystem in dem Geiste der Cultur auch nicht einmal als fixirtes esoterisches System gedeyen.

Die Vernunft war in dieser an Wandelsystemen reichhaltigen Epoche mit einer bewundernswürdigen Leichtigkeit architectonisch; ihr Talent

war

war gereift, und kein zu groſses Feld von Erfahrungen verwirrte und erschwerte noch den Gebrauch desſelben. Die Urſachen müſsten alſo nicht mehr ihre natürliche Folgen gehabt haben, wenn ſich nicht der alte moraliſche Sinn des Rechts noch hie und da lebhaft geäuſsert hätte, wenn ſeine Geradheit von der neben ihm herumſpukenden kecken und weibiſchen moraliſchen Sophiſterey nicht wäre beleidiget, und er eben dadurch mehr angefeuert worden, treffende Beobachtungen über den Urſprung des Vergnügens aus der lautern, in ihrer Freyheit ſtolzen, practiſchen Wahrheit der architectoniſchen Vernunft vor Augen zu legen. Dies muſste zu gleicher Zeit und während dem geſchehen, daſs die andern in dieſer Epoche der Geiſtes- und Körpercultur ihre Erfahrungen machten, und den angezeigten Wandelſyſtemen zum Grunde legten. Antiſthenes war es, der dieſe Beobachtung neben den andern Schülern des Socrates benutzte, und auf dieſelbe das cyniſch-moraliſche Wandelſyſtem erbaute. Es lag freylich ſchon in dem Geiſte der vorhandenen Cultur, daſs ſein Syſtem exoteriſch wurde, aber auch eben ſo wohl, daſs es in einem kleinen Kreiſe eingeſchränkt blieb; es war allerdings zu vermuthen, daſs Ariſtipp und die mit ihm befreundete Schule der Sophiſten mehr Anhänger bekommen würde.

Inzwischen durften nur alle diese Systematiker auf einige Zeit über ihre Systeme Erfahrungen sammeln, und diese durften nur den Enthusiasmus, den ihnen die Neuheit gegeben hatte, etwas zerstreuen, hierauf durfte nur ein Zeno kommen, und den Reiz der cynischen Beobachtungen und ihres Systems mit dem Reize der metaphysischen Speculation, für welchen die Geistescultur zu dieser Zeit den Sinn des Gefühls besonders geschärft hatte, verbinden, so ist zu wetten, daß der modificirte Cynismus, wo nicht eben soviel, doch gewiß nicht viel weniger Anhänger als der moralische Sophist Aristipp erhalten wird, und dieser wird, um seinem Systeme gleiche Reize der Speculation zu geben, und sich bey dem jetzigen Geiste der Cultur gegen den Stoicismus zu erhalten, den metaphysisch speculirenden Epicur zur Hülfe rufen müssen.

Ehe aber diese Epoche metaphysicirender Moralisten kommen konnte, mußte die Epoche des moralischen Syncretismus vorausgehen. Mehrere Erfahrungen über den Ursprung des Vergnügens, die Streitigkeiten der einseitigen Systematiker mußten nämlich einige Beobachter dahin vermögen, den Ursprung des Vergnügens fast gleichmäßig, im Körper sowohl als im Geiste, zu finden, und diese Beobachtung zur Grundlage

des syncretistischen moralischen Systems zu machen. Diese Erfahrung kam ihnen wahrscheinlich so natürlich, so ganz sich selbst aufdringend vor, daß sie, die ohnehin der rege Geist der Speculation beseelte, auf die Frage kommen mußten: wie man doch auf jene Abwege, auf denen wir die andern haben einhergehen sehen, habe gerathen können? Aber nicht genug; um ihr neues System zu einem glücklichen Friedensstifter jener andern Parteyen zuzurichten, war es ihnen auch ohne jene Frage nothwendig geworden, Untersuchungen über die fühlende und moralische Natur des Menschen mit eignem und besondern Fleiße anzustellen, und so mit jenen obengedachten moralischen Metaphysikern den Weg zu eröffnen und zu bahnen. Es waren die ersten Versuche, und sie konnten noch nicht viel mehr thun, als genauere Beobachtungen über die Natur des Gefühlvermögens, wie es sich bey körperlichen sowohl als moralischen Empfindungen zu äußern pflegt, anstellen; inzwischen war es doch der erste Schritt zu der Critik des Gefühlvermögens, womit alle diese Arten von Untersuchungen, und ihre resultirende moralischen Systeme müssen geschlossen werden.

Diese und nicht mehrere Wege ließen sich betreten, um auf die verschiedenen Meynungen vom

höchsten Gute zu kommen, und mit ihnen auf die unterschiedenen höchsten Gesetze, so lange man nämlich mit seinen Beobachtungen bey den nächsten Ursachen und Quellen des Vergnügens stehen blieb; auch so wurden die ersten Versuche metaphysisch moralischer Systeme eingeleitet.

Wenn man nun auch, wie besonders in der Folge geschah, mit seinen Beobachtungen und Schlüssen über die (mittelbaren) Gründe des Vergnügens aus sich herausging, und sie in den äußern Dingen und ihren Verbindungen suchte; so blieb doch fast immer das syncretistische moralische System die nächste Grundlage zu noch einigen andern gefolgerten Idealen vom höchsten Gute, oder körperliches Wohl und Ehre wurden von diesen neuen Beobachtern auch noch als die nächsten Quellen alles Vergnügens angesehen.

Der Eine machte nämlich die Bemerkung: daß gewisse conventionelle Meynungen und Handlungen, welche die Menschen einander in Lehre und Umgang oder durch Erziehung mittheilen, die mittelbaren Gründe des Vergnügens und Mißvergnügens seyen; dem zu Folge war ihm auch derjenige am glückseligsten zu preisen, der diesen Meynungen gemäß handelte,

und sich dadurch in den Besitz des höchsten Guts, nämlich des Beyfalls und der Gunst der Menge, sezte.

Ein Andrer beobachtete den großen Einfluß der Regierung auf Glück und Unglück der Menschen, und glaubte zu finden, daß diese an ihre, nach eignen Absichten getroffene, oder noch zu treffende, Einrichtungen, wo nicht alles, doch das größte Glück des Lebens geknüpft habe; man müsse deshalben denjenigen für den glücklichsten halten, der sich nach diesen Einrichtungen und ihren Urhebern auf das beste zu bequemen, und sich diesemnach in den Besitz der Zuneigung der mächtigen Staatsglieder zu setzen wisse, denn diese sey für das höchste Gut zu halten.

Ein Dritter ging von der Erfahrung aus: daß das Wohl des einzelnen Menschen von dem Wohle andrer mit ihm Verbundenen abhänge, sey es durch Theilnehmung, oder durch Verpflichtung. Es sey daher das Beste, dahin zu sehen, daß man das Wohl aller befördere, weil in diesem allgemeinen Wohl das Glück der Einzelnen enthalten sey.

Ein Vierter bemerkte die Wandelbarkeit aller dieser Gründe des Menschenglücks; er gab ihnen deswegen einen Urheber, der sie alle nach seinem Gefallen lenke. Wer demnach sich diesen zum Freunde machen, wer diesem zu Gefallen leben kön-

könne, der müsse sich das größte Glück zu verspre-chen haben; denn ohnstreitig sey die Gunst dieses Wesens die reichhaltigste Quelle der Glückseligkeit, sie sey das höchste Gut.

Von so vielen und nicht mehr allgemeinen Beobachtungen über die Gründe des Vergnügens konnte der menschliche Geist ausgehen; nur so vielerley Materialien konnten der architectonischen Vernunft als Grundlagen zu eben so viel moralischen Systemen vom höchsten Gut, von der vollkommensten Glückseligkeit, und also auch zu obersten Vorschriften, diese beiden Zwecke zu erhalten, vorgelegt werden. Die Critik hat demnach folgende Systeme zu behandeln:

1. Das Hutchesonische, dessen Grundlage das moralische Gefühl ist;

2. Das Socratische, dem das Vergnügen an Schönheit zum Grunde liegt;

3. Das Platonische, in welchem alles auf den Reiz speculativer Wahrheiten gehalten wird;

4. Das Mystische, worin alle Glückseligkeit aus dem Anschauen der substantialisirten Wahrheit ausfließt;

5. Das Aristippische oder sophistische, worin man von körperlichem Vergnügen ausgeht;

6. Das Cynische, welche das Glück der practischen Wahrheit, und des Rechtthuns sehr erhebt;

7. Das syncretistische oder Polemonische, in welchem von den beobachteten Beschaffenheiten der körperlichen und geistigen Natur des Menschen ausgegangen wurde; — mit seinen Unterarten, nämlich

a. Dem Mandevillischen, worin auf das Conventionelle unter den Menschen bey der Frage nach dem höchsten Gut am mehrsten Rücksicht genommen wird;

b. dem Montaignischen, in welchem das höchste Gut von der Staatsmacht und der Gunst und Meynung ihrer Glieder abhängig gemacht wird;

c. Dem Cosmopolitischen, welches behauptet: das Wohl des Ganzen sey zugleich das höchste Gut eines jeden Einzelnen; endlich

d. Dem Theologischen, welches die Gnade und die Gunst Gottes zum höchsten Gute macht.

8. Das Epicurische, in welchem das Aristippische System metaphysisch behandelt wird;

9. Das Stoische, worin meist das Cynische metaphysisch dargestellt werden soll.

Alle diese soll das critische oder Kantische System beschließen.

Ehe

Ehe wir aber dieſe critiſche Beurtheilung über uns nehmen können, müſſen wir uns noch eine andre Arbeit aufgeben. Es ſollten nämlich bey der Critik dieſer Syſteme die Definitivurtheile nach folgenden Fragen abgefaßt werden: ob dieſen Syſtemen das ächte Ideal des höchſten Guts zum Grunde liege? und ob aus demſelben Moralprincipien, als wahre Mittel, dem höchſten Gute ſich zu nähern, und zugleich die ſichern ächten Triebfedern abgeleitet worden ſeyen? Was haben wir nun für untrügliche Kennzeichen, müſſen wir noch fragen, an welchen wir die Aechtheit oder Falſchheit dieſer Ideale erkennen können? Denn ohne über dieſe Criterien allgemein einverſtanden zu ſeyn, wäre mit Recht zu befürchten, daß man uns einer Parteylichkeit beſchuldigte, welcher, wie wir eben auf dem Wege ſind, wir jene Syſtematiker zeihen wollen; ein ſolcher Vorwurf würde alſo unſre ganze Abſicht zernichten.

III.

Untrügliche Kennzeichen zur Beurtheilung der Moralprincipien und ihrer Beweggründe.

Es laſſen ſich dieſe Criterien mit leichter Mühe aus dem gemeinen Begriffe des höchſten Guts

ſelbſt

selbst ableiten und bestimmen; sie werden freylich große Foderungen an einen moralischen Systematiker machen, und auf manche Zweifel über gefürchtete unübersteigliche Hindernisse, die sich der Erörterung eines wahren Moralsystems entgegenstellen, führen; allein dies darf uns auf keine Weise abhalten, der Wahrheit, besonders in dem Artikel über unser gewisses Wohl, treu zu bleiben; ich hoffe auch mit Grunde einen Ausweg zu finden, auf dem sich alle diese Schwierigkeiten zur Gnüge werden auflösen lassen.

Wenn das höchste Gut ein Gegenstand des Willens seyn soll, wenn in der Moral Gesetze sollen gegeben werden, die uns zum Besitze desselben verhelfen; so fodern wir von einem ächten höchsten Gute unnachlaßlich:

1. daß es für uns erreichbar, daß es ein möglicher Gegenstand unsers Wollens und unsrer Kräfte seyn könne, daß es von uns abhänge, uns in den Besitz desselben zu setzen.

Soll ferner ein vorgestelltes Gut das höchste seyn, so verlangen wir mit Recht von ihm,

2. daß es die Quelle alles Vergnügens, daß es demnach einzig sey, daß außer ihm kein wünschenswerthes Gut mehr angetroffen werde;

Wenn das Gut das Ziel der Wünsche eines Jeden seyn, und eines Jeden Verlangen nach uns

ge-

getrübter Glückseligkeit Gnüge thun soll, so ist eine andre Foderung an dasselbe billig,

3. Daß es nämlich allgemein, und also für alle und jede ohne Ausnahme erreichbar sey.

Soll dieses Gut die unversiegbare Quelle aller Wonne, der Wonne eines Jeden, und zwar zu aller Zeit seyn; so fodern wir

4. Daß es von unwandelbarer, nothwendiger Natur sey, daß es uns niemals und durch keine Gewalt entrissen werden könne, so lange eine solche Macht unser Daseyn nicht auf ewig zerstört; daß es deshalben so nothwendig wie unsre innre Natur selbst, und vielleicht aus eben dem Grunde in dieser Natur eigenthümlich enthalten sey.

Wenn das höchste Gut das wahre seyn soll; so muß es alle andre Güter in sich schließen, es muß uns sicher auf sie hinleiten, weil wir sonst nur eine allgemeine Vorstellung von Etwas hätten, aber nicht wüßten, was dieses sey; wir fodern also auch noch,

5. Daß es alle Theilgüter wirklich in sich fasse, und zwar so, daß man sie bestimmt und präcis daraus ableiten könne;

Und weil es auch der Grund aller Gesetze, als der Mittel, es zu erreichen, seyn soll; so muß es überhaupt

6. Die genaue Bestimmung aller Gesetze, und also auch besonders der Gesetze, die uns den Besitz der Theilgüter zusichern, enthalten.

Endlich da diese bestimmten Gesetze ohne Triebfedern keine Gründe wirklicher Handlungen werden können; so wird auch erfodert,

7. Daß das höchste Gut zusammt seinen Theilgütern zugleich für jedermann und nothwendig die hinlänglichen Triebfedern enthalte und an die Hand gebe, damit mit den aus dem höchsten Gute und seinen Theilgütern abgeleiteten Gesetzen, als den Richtungsgründen unsers Bestrebens nach dem höchsten Gute, auch unausbleiblich die Nöthigungs- oder Wollensgründe verbunden seyen. Ich sage, der Beweis dieser Verbindung muß das vorgestellte höchste Gut möglich machen und sichern, wenn es der Grund eines richtigen Moralsystems seyn soll.

Mit diesen Kennzeichen, an deren Aechtheit und Zulänglichkeit kein Zweifel ist, und welche jedermann für wahre Beurtheilungsgründe in unsrer Streitsache muß gelten lassen, weil er den Begriff des höchsten Guts, aus dem sie richtig abgeleitet sind, nicht abläugnen kann, wollen wir nun die Beurtheilung selbst anfangen.

IV.

Prüfung der falschen Moralprincipien.

1.

Critik des Hutchesonischen Moralsystems.

Francis Hutcheson, ein Engländer, dem die Natur mit ihren Gaben eine zarte Empfindsamkeit des natürlichen Gefühls der Theilnehmung und des Wohlwollens zugetheilt hatte, bemerkte das mit vorzüglicher Achtsamkeit, was sich schon in den frühesten Zeiten der Cultur, nur in mindern Graden und nicht in so weitem Umfange, bey den Menschen geäußert hatte: daß wir nämlich gewissen Gesinnungen schnell, ohne vieles vorausgegangenes Raisonnement nach Gründen, entweder Beyfall geben, oder sie mißbilligen, und daß dieser Beyfall von einem lieblichen Gefühle begleitet sey, besonders alsdann, wenn er auf Gesinnung geht, die das Wohl andrer betreffen, welches wir nach einer Anordnung der gütigen Natur oft sehr leicht zu dem unsrigen machen. Er schloß daraus, daß derjenige, welcher diesem sanften Zuge der Natur zu dem Wohle andrer so wie zum eignen immer folge,

ge, der an Aufmerksamkeit und Gehorsam gegen die in lieblichen Gefühlen tönende Sprache des Herzens für das Einstimmige, für Recht und Wahrheit, reich sey, das höchste Gut besitze, denn dessen Herz werde immer Annehmlichkeiten und mit der gepriesensten Seligkeit erfüllt werden. Wir bedürfen also seiner Meinung zu Folge kein andres Gesetz, als dasjenige, welches uns zur Folgsamkeit gegen die Stimme der Natur, die in lockenden und billigenden Gefühlen spricht, aufmuntert, und keine andre Belohnung und Triebfeder, als die, welche in der Süßigkeit jener unterrichtenden Gefühle selbst liegt; denn jenes Gefühl offenbart es uns sattsam und leicht, welche Gesinnungen mit dem natürlichen Verlangen des Herzens nach eignem und fremden Wohle übereinstimmen, und welche nicht *).

Wir

*) S. An Enquiry into Original of our Ideas of beauty and virtue, etc. by Francis Hutcheson, London 1726. in gr. 8. Deutsch: Untersuchung über den Ursprung unserer Begriffe von Schönheit und Tugend, Frankfurt 1762. in 8. und: A System of Moral Philosophy in three Books; written by the late Francis Hutcheson etc. London 1755. 2 Vol. 4. Deutsch: Hutchesons Sittenlehre der Vernunft, aus dem Engl. Leipzig 1756. 2 B. 8.

Wir werden dieses System besser ins Auge fassen, wenn wir dem Hutchesonischen Raisonnement, mit dem er von jenen Erfahrungen zu seinem Systembau wahrscheinlich überging, etwas nachgehen. — Man hatte vor ihm meist nur von einem Triebe der Selbstliebe gesprochen, und gewöhnlich erklärte und dachte man ihn so, daß seine Wirkungen fast bloße Wirkungen des Eigennutzes scheinen mußten. Hutcheson bemerkte dagegen, daß ein solcher einziger unbestimmter Grundtrieb nicht hinlänglich seyn könne, die vielen Handlungen des Wohlwollens zu erklären, die auf keine Weise die Kennzeichen eines raffinirenden Eigennutzes an sich tragen. Er sammlete jene Aeußerungen des Wohlwollens, und führte sie auf einen in der Theorie noch wenig bekannten Grund zurück, den er Sympathie der Seele nannte, und zu einem zweyten Grundtriebe im Menschen machte. Wenn nun die Selbstliebe den Menschen zur Erzielung des eignen Vortheils geneigt machte, so durfte diese Geneigtheit nicht erst durch eigennützige Betrachtung der Folgen begrenzt, und etwa nur durch diese auf wohlwollende Gesinnungen gelenkt werden, sondern sie wurde geradezu durch den zweyten Grundtrieb der Sympathie eingeschränkt, und dieser führte geradehin auf die Beförderung des fremden Wohls. Diese Einschränkung

kung fand also alsdenn Statt, wenn die Selbstliebe, in Verbindungen mit unsers Gleichen, den eignen Vortheil suchte; in solchen Fällen machte der zweyte Grundtrieb die fremde Sache zur eignen.

Die Beziehung und das Verhältniß der Gesinnungen zu diesen beiden Grundtrieben ließ er dem Menschen durch einen gewissen Wahrheitssinn, durch eine dunkle schnelle Empfindung der Uebereinstimmung und des Widerspruchs kund thun, welche Empfindung mit einem annehmlichen oder widerlichen Gefühle vergesellschaftet sey, welches ihm das einleuchtendste, richtigste und entscheidendste Kennzeichen des Rechts und der Moralität der Gesinnungen war. An diese Gefühle hielt er sich statt alles andern, und glaubte, in den moralischen Angelegenheiten könne mit demselben alles entschieden werden. Dieser von annehmlichen Gefühlen begleitete Wahrheitssinn war es nun, den er mit dem Namen des moralischen Gefühls belegte.

Daß Hutcheson einen zweyten bestimmteren Grundtrieb, neben jenem unbestimmten der Selbstliebe, (die nur das Allgemeine aller andern bestimmtern Grundtriebe anzeigt,) angenommen hat, daran

daran ist nichts zu tadeln *); daß er aber nur dieſen beſtimmtern Grundtrieb im Menſchen wirken ließ, ſchon dieſes mußte in ſeine Folgerungen Unrichtigkeiten bringen: es ließ ſich wenigſtens vermuthen, denn andre Phänomene des Wollens leiteten darauf, daß noch andre neben jenem wirken mußten, von denen vielleicht wider Gebühr immer einer auf Unkoſten des andern ſich erweitert; denn alle Triebe laſſen ſich bilden, und alle müſſen gezogen werden, indem ſie nicht wie inſtinctartige Kräfte ſich äußern, ſondern auf allgemeinen Urbegriffen und ihrem bewegenden Intereſſe beruhen, unter welche Begriffe das Erfahrungsmäßige muß ſubſumirt werden. Eben wegen dieſer Subſumtion und ihrer möglichen Zweydeutigkeit und Unrichtigkeit geſchieht es, daß die Grundtriebe der Bildung fähig ſind, eben ſo wie die Urtheilskraft, aber auch, daß ſie, ſich ſelbſt überlaſſen, oft falſch gelei-

*) Ueber dieſen Punct werde ich mich in der Thelematologie näher erklären, und dadurch dieſe Beurtheilung, die von der Kantiſchen und der vom Herrn Kieſewetter in ſeiner Abhandlung: Ueber die falſchen Moralprincipien, gegebenen Erklärung abweicht, hinlänglich rechtfertigen. Die thelematologiſchen Principien in der Abhandlung: vom Stolze, können zum richtigen Verſtändniſſe indeſſen zureichen.

geleitet werden, — die Kunst, die Urtheilskraft zu leiten, lehrt die Logik, diejenige aber, die Triebe zu lenken und zu richten, lehrt die Moral. — So viel hielt ich hier für nöthig vorauszuschicken, theils um das Hutchesonische System richtig zu beurtheilen, theils damit denjenigen, (deren es in unsern Tagen besonders viele giebt,) welche so viel auf Gefühl oder innre Empfindungen, die sich allezeit auf Triebe gründen, zu halten pflegen, aus der ursprünglichen Oeconomie der Seele etwas zum Nachdenken vorzulegen, welches mit Recht das Zutrauen auf Gefühle mehr zu erschüttern im Stande ist, als bloße Erfahrungen über den vielfältigen Betrug derselben, denn vorzüglich diese Erfahrungen finden wieder an andern ihre starke Gegenpartey. —

Gegen den sogenannten Wahrheitssinn, der sich zuweilen deutlich in lieblichen Gefühlen (unter welche ohnstreitig das Gefühl des Beyfalls auch gehört,) zu erkennen giebt, ist auch nichts einzuwenden, außer daß diese geheim wirkende Urtheilskraft eben so oft, und noch weit öfter, dunkle Vorstellungen unter das Verstandesgesetz der Einstimmung und des Widerspruchs subsumiren wird, als es bey klaren und deutlichen Vorstellungen zu geschehen pflegt, und daß er folglich zu einer Zeit eine Herzensangelegenheit mit dem angenehmen Gefühle des Beyfalls entscheiden kann, welche er

zu

zu einer andern mit dem widerlichen Gefühle der Mißbilligung entscheidet.

Das Hutchesonische höchste Gut würde demnach 1. in dem Besitze der beständigen Folgeleistung bey den Entscheidungen des moralischen Gefühls nach den Verhältnissen der Gesinnungen zu den angezeigten zwey Grundtrieben bestehen, denn dieser Gehorsam ist ihm das sicherste Mittel, zum Genusse der reinsten und vollkommensten Glückseligkeit zu gelangen; aber 2. hauptsächlich in dem weiten Umfange und der Richtigkeit des ausgebildeten moralischen Gefühls.

1. Dieses höchste Gut ist keinem Menschen erreichbar, denn es ist kein möglicher Gegenstand des Vorsatzes. Wie soll die Beförderung eines Gefühls das Ziel unsers Bestrebens seyn, da es fodert, daß wir uns blos leidend ihm überlassen sollen? Diese Foderung müssen wir uns von jedem Gefühle gefallen lassen, so lange wir die Gründe desselben nicht wissen, und mit diesen Gründen nach Absichten schalten und walten können? Es wird demnach das Gut nur nach der Proportion unser Gut werden können, als es dem Gefühle und seinen unbekannten Gründen gefällt; so weit, als das Gefühl sich über gute Gegenstände des Wollens ausbreiten will; — wir, wir folgen nur blindlings der innern päbstlichen Herrlichkeit. —

Wenn dieses ist, so folgt, daß der Besitz des höchsten Gutes blos von Naturanlagen und von äußern Umständen abhängt, von diesen muß es ohne unser Zuthun gebildet und seine Sprache vernehmlich gemacht werden. Umsonst werden wir uns also vornehmen, auf diese Sprache zu merken, wenn sie so leise und unvernehmlich ist, daß sie unser innres Ohr nicht erlauschen kann, vergeblich nach dem höchsten Gute streben. Folge deinem Gefühle! können wir sagen, und nichts mehr; und dies ist wenig, wo wir nicht auch Herren über die Ausbildung des Gefühls sind, wenn unser höchstes Gut sclavisch an den Eigensinn der bildenden Ursachen des Gefühls gebunden ist.

2. Dieses Gut ist auch nicht das einzige, man kann es nicht als die alleinige Quelle der Summe von angenehmen Gefühlen, aus welchen die reine Glückseligkeit besteht, ansehen und erweisen. Es gewährt uns an sich nicht mehr als das Interesse, oder das reine Vergnügen, welches wir an Wahrheit oder Uebereinstimmung finden. Wollen wir auch das angenehme Gefühl hinzuthun, welches nach Hutchesons Meynung aus dem Triebe der Sympathie fließt, das warme innige Gefühl der Theilnehmung; so ist diese Quelle denn doch noch zu wenig reichhaltig für unsern großen Wunsch nach Glückseligkeit. Hutcheson faßt zwar alle

noch

noch übrige Quellen des Vergnügens in dem unbestimmten Trieb nach Glückseligkeit zusammen, und meynt, daß der Wahrheitssinn die Beziehung aller andern Güter und Gesinnungen zu diesem Triebe richtig zu erkennen gebe, uns nach dieser Erkenntniß des Gefühls in unserm Wollen und Handeln bestimme, und dadurch den ganzen Quell reiner Glückseligkeit in uns eröffne. Allein was will dieser unbestimmte Trieb nach Glückseligkeit? enthält er von Natur nicht zu viel? enthält er nicht zu wenig? wer wird uns dieses sagen? Wieder das Gefühl? Dieses kann ja nichts mehr entscheiden, als daß diese und jene vermeinten Güter und Handlungen zu dem Glückseligkeitstriebe sich übereinstimmend verhalten, von dem wir aber eben nicht wissen, ob er, so wie er in dem Menschen, oder noch mehr in diesem und jenem Menschen gefunden wird, so wie er blindlings verschiedentliche Absichten uns vorlegt, und der Erfahrung zu Folge so häufig mit denselben uns täuscht und quält, richtige und bestimmte, und der reinen Glückseligkeit genau angemessene Wünsche erzeugt, oder nicht? ob er demnach in Verbindung mit dem Wahrheitssinne uns nicht auf ein überflüssiges oder mangelhaftes höchstes Gut führe? In beiden Fällen verfehlen wir mit dem moralischen Gefühle das einzige höchste Gut; und unsre Folgsamkeit gegen

dieses Gefühl kann nicht mehr als die einzige vollhaltige Quelle der reinen Glückseligkeit angepriesen werden.

3. Wenn das ausgebildete moralische Gefühl, welches die Entscheidung über viele, wo nicht über alle andern Güter, (denn es ist selbst ein Gut,) umfassen soll, von den Naturanlagen, und von äußern von uns unabhängigen Ursachen [vgl. N. 1.] abhängt, und wenn nur der Gehorsam gegen ein solches gebildetes Gefühl auf den Namen des höchsten Guts Anspruch machen kann; so folgt wiederum, daß dieses Gut noch viel weniger für alle und jede erreichbar, und daß es also auf keine Weise ein allgemeines Gut seyn könne.

4. Vieles, sehr vieles findet die Critik an diesem höchsten Gute zu tadeln, wenn sie nach der Unwandelbarkeit und nothwendigen Natur desselben fragt. Der Trieb nach Glückseligkeit, zu dessen tausendfaltigen unbestimmten Wünschen das moralische Gefühl oder der Wahrheitssinn das Verhältniß der Dinge und Handlungen zu erkennen geben soll, ist das natürliche sehnliche Verlangen nach Vergnügen als Vergnügen, es sey übrigens, von welcher Beschaffenheit und Folge es nur immer wolle. Wie unzählig viele Gegenstän-

de

de können sich diesem Triebe so vorstellen, daß sie der Wahrheitssinn als wahrhafte Quellen des augenblicklichen Vergnügens ansehen muß, und wie viele andre, welche den äußern Schein des Bösen haben, wird der Sinn als wahrhaft böse vorstellen müssen, ohne daß wir ihm Vorwürfe machen können, als habe er das Verhältniß der Gegenstände zu dem natürlichen Verlangen nach Vergnügen nicht richtig und dem Triebe gemäß entschieden. Aber aus solchen Entscheidungen kann niemals reine Glückseligkeit entspringen, denn sie sind, sie können nicht unwandelbar seyn, und mit jeder Wandelbarkeit derselben sind mißhellige Gefühle verbunden. Hutcheson sucht sich gegen diesen Einwurf mit der Bemerkung zu verwahren: daß die Richtigkeit des Gefühls auch in Absicht der ferneren Folgen der Güter und ihres Ertrags für das Verlangen nach Vergnügen durch die Erfahrung ausgebildet werde. Die traurigste Bemerkung für mein sehnliches Verlangen nach einem höchsten Gut! Wenn die Berichtigung und nähere Bestimmung des Verlangens nach Glückseligkeit, die Bildung des entscheidenden moralischen Gefühls von äußern Dingen, die mich durch Erfahrungen belehren sollen, abhängig ist, und wenn ich sehr bald merke, daß diese Dinge, wie die Concurrenz der Epicureischen Atomen, vielleicht ewig unentschei-

dende

dende und sich widersprechende Erfahrungen dem moralischen Gefühle zur Belehrung vorlegen können; so giebt es für mich kein höchstes Gut, keine bestimmte, nothwendige, vollhaltige Quelle der reinen Glückseligkeit; denn ich kann nie sicher werden, ob das moralische Gefühl durch die widersinnigen Erfahrungen endlich einmal richtig gebildet werde; ich stehe immer in Furcht, ob die Erfahrungen nicht trügen; ob wider das Erwarten, das sie mein moralisches Gefühl gelehrt haben, die Gegenstände und meine Handlungen nach den veränderlichen Umständen, welche alle Erfolge verändern, und deren Verbindungen, wie gesagt, nach Art des Zusammenstoßens der Epicureischen Atomen, unendlich viele sind, nicht ganz unerwartete Gefühle hervorbringen? Jeder kleine Umstand zernichtet mir mein gehofftes Gut, indem er das moralische Gefühl und den Trieb nach Vergnügen täuscht; und diese können nichts dawider, sie müssen alles leiden, was die Erfahrung ihnen aufbürden will. So immerwährend schwankend, so veränderlich nun diese Erfahrung ist, so veränderlich ist der moralische Sinn mit seinen Aussprüchen, so veränderlich sind die Richtungen des Triebes, so veränderlich die gefaßten Vorsätze, Handlungen und ihre Folgen; kurz, ein höchstes Gut läßt sich hier gar nicht denken, noch vielweniger erwarten,

die

die Folgsamkeit gegen das moralische Gefühl kann es niemals werden, denn sie kann keine unveränderliche Quelle der reinen Glückseligkeit seyn.

5. Das vorgestellte höchste Gut, nämlich vollkommen ausgebildetes moralisches Gefühl und unveränderliche Folgsamkeit des Willens gegen dasselbe, enthält ferner keine Anleitung, die Theilgüter zu bestimmen, und zu besondern Gegenständen des Wollens zu machen, um durch diese Vereinzelung der Gegenstände unsers Wollens desto eher im Stande zu seyn, das Ganze, das höchste Gut, durch Beförderung und Vervollkommnung der Theile zu erringen. Eine dergleichen bestimmte Aufzehlung der Theilgüter würde nur alsdann möglich seyn, wenn Hutcheson und seine Freunde die unveränderlichen bestimmten Triebe der Natur genau und vollständig angegeben hätten; denn alsdann könnte man, so wie bey dem einen Triebe richtig gesagt wird: das moralische Gefühl, welches in dem Verlangen der Sympathie entscheidet, ist Ein Gut, auch weiter sagen: entscheidet es in dem Verlangen des Triebes? — mit Hutcheson muß man antworten, nach Vergnügen — hier sieht man schon, wie unbestimmt dieses zweyte Gut, mit dem die Aufzehlung schon geendigt ist, ausfällt. Der erste Fehler dieses Systems, nämlich willkürlich aus der Erfahrung Triebe anzuneh-

men,

men, verprobt sich also auch an diesem Probekennzeichen des höchsten Guts, ich meyne, an der Ableitung der Theilgüter aus der Idee des höchsten Guts. Gesetzt aber auch, daß die Triebe bestimmt und vollständig wären angegeben worden, so würden die einzelnen Güter, die man dadurch vorzeigen könnte, doch keine Gegenstände unsers Bestrebens, sie möglichst zu erhöhen und auszubilden, werden können. Man nehme das in diesem Systeme noch am bestimmtesten vorgestellte Theilgut: Folgsamkeit gegen den Wahrheitssinn in den Angelegenheiten der Sympathie; wie kann die Ausbildung des Wahrheitssinnes bey dem Verlangen dieses Triebes ein Gegenstand unsers Bestrebens werden? Ist aber blos die Folgsamkeit mein eigen, was nutzt diese in ihrer größten Ausdehnung, wenn der ausgebildete moralische Sinn seinen Theil nicht beyträgt, wodurch meine Folgsamkeit nur allein wahre Quelle von reinem Vergnügen seyn kann? Und diese Ausbildung des Sinnes ist ja nicht in meiner Gewalt, sie ist kein Gegenstand meiner Bemühung, folglich auch die Behandlung der Theilgüter nicht. Es folgt wiederum, daß die Hutchesonische Idee vom höchsten Gute eine falsche Idee sey, die unmöglich als Grundlage der Glückseligkeitslehre gebraucht werden kann.

6. Von

6. Von Handlungsgesetzen kann man, so bald das Gefühl statt aller Richtschnuren angenommen wird, nichts mehr halten; Gesetze, klare und deutliche Vorstellungen, mit welchen andre zusammengehalten, verglichen und gerechtfertigt werden sollen, sind unnöthig, wo ein einziges Gefühl das Kennzeichen alles Rechts und aller Wahrheit ist. Dabey hat der Verstand nichts weiter zu thun, als das Wollen mit dem Gefühle zusammenzuhalten, und nur für dieses sein Geschäfte gibt es eine Vorschrift: siehe zu, daß das Wollen immer nach den Gefühlen abgemessen sey! In der That, nichts wäre leichter, als die Kunst der Glückseligkeit, wenn wir mit diesem einzigen Gesetze auslangen könnten. Wir haben aber schon gesehen, daß es nach diesem Systeme gar keine Kunst der Glückseligkeit geben könne, indem die Ausbildung des Gefühls, folglich das Streben nach dem höchsten Gute, nicht in unsre Wahl und Gewalt, sondern in die Gewalt des Eigensinnes äußrer von uns unabhängigen Ursachen gegeben ist. Wo aber für uns nichts weiter zu thun ist, als blinde Folgsamkeit zu leisten, da ist ein Gesetzbuch überflüssig.

7. Endlich kommt auch dieses System der Triebfedern wegen ins Gedränge. Es hat zwar bey dem ersten Anblicke den Anschein, als wenn mit jeder Handlung, die das moralische Gefühl billigt,

billigt, die hinlängliche Triebfeder verbunden sey; die Billigung des Gefühls selbst, könnte man sagen, ist der Beweggrund, dem alle andern weichen müssen, schon dieser herrscht entscheidend über die Thätigkeit des Willens. Allein die Sache verhält sich ganz anders. Hutcheson wurde, wenn er diesen Beweggrund zu einem solchen Ansehen zu erheben bedacht war, von der Natur sogleich widerlegt. Sie redete zu laut in ihren Trieben, als daß sie überhört werden konnte. Denn was ist ein Trieb anders, als ein gewisses Verlangen nach einer Art von angenehmen Gefühlen, welches die Natur selbst, nach ihren Gesetzen, in unserm Innern erzeugt? Im Grunde kannte und nahm Hutcheson drey dergleichen Triebe an, den Trieb der Sympathie, den Trieb nach eignem Wohlseyn, und den Trieb nach Wahrheit. Das angenehme Wahrheitsgefühl, der süße Beyfall des Herzens, oder das moralische Gefühl, war also nicht die einzige und entscheidende Triebfeder, die alles über den Willen vermocht hätte; jene andern Triebe hatten auch ihre Gefühle, in welchen eine Kraft, den Willen zu Handlungen anzutreiben, lag, und was dem Systeme den härtesten Stoß giebt, von den Gefühlen der andern Triebe fingen die Vorsätze und die Absichten des Herzens an, und der Wahrheitssinn mit seinem

Ge-

Gefühle des Beyfalls folgte erst nach, indem er nämlich das Verhältniß der Absichten mit ihren Handlungen zu den Wünschen jener Triebe eben in dem Gefühle des Beyfalls zu erkennen gab. Wir wollen nun annehmen, daß sich dem Triebe nach eignem Wohlseyn Gegenstände des Vergnügens anbieten, so ist das erste Geschäfte des Wahrheitssinns, die Ergiebigkeit solcher Gegenstände an Vergnügen, für das Verlangen des Triebes, in einem ersten Gefühle des Beyfalls anzudeuten, und zwar nach dem ersten scheinbaren Verhältnisse der Gegenstände zu den Wünschen des Triebes. Ohne diesen Vorgang entstünden niemals Absichten und wirkliche Wünsche. So wie aber dieses geschehen ist, so bald ist auch schon ein Wohlgefallen, ein Vergnügen an den Gegenständen, ein Vorgenuß ihres Besitzes in dem Herzen vorhanden, und dieses Vorgefühl ist schon eine Triebfeder, welche in der That den ersten Beyfall des Wahrheitssinnes, und sein Gefühl der Wahrheit, als Beweggrund, mit in sich schließt, denn er hat in dem ersten Beyfalle mit einem Gefühle schon zu erkennen gegeben, daß auch dem Triebe nach Wahrheit mit jenen Gegenständen und ihrem erzielten Genusse Gnüge geschehe. Setzet nun, der Sinn sey mit dieser seiner ersten Entscheidung nicht zufrieden; andre Gesichtspuncte, andre geheime Vergleichungen nöthigten ihn, ein

Ge-

Gefühl seines Mißfallens in dem Herzen zu erzeugen, und dieses zu einem Kennzeichen und zu einem Beweggrunde andrer Entschließungen und Absichten zu machen; — was wird dieses einsame Gefühl des Wahrheitssinnes gegen jenes erstere verbundene ausrichten? Dort war Gefühl des Beyfalles, hier des Mißfallens, vielleicht daß, wenn diese beiden allein mit einander zu kämpfen hätten, das letztere siegte, vielleicht aber auch dieß nicht einmal, denn auch der Trieb nach Wahrheit verlangt den Zustand des angenehmen Bewußtseyns, vielleicht daß sich also der Sinn, um diesem Verlangen des Triebes Gnüge zu thun, wieder auf die Seite seiner ersten Entscheidung lenkt, daß er dabey stehen bleibt, und die andern Vergleichungspuncte übersieht, oder seine Augen von dem Triebe verbinden läßt. Es sey aber auch dies der Fall nicht, wie wird das zweyte einsame Gefühl des moralischen Sinnes es gegen die Gefühle, als lauter Triebfedern, von Seiten des andern Triebes aushalten? Werden diese das Auge des moralischen Sinnes nicht blenden, nicht umnebeln, so daß er endlich doch nur die zuerst erblickten Verhältnisse sehen und seine erste Entscheidung, und zwar mit allem guten Willen, gelten lassen muß? — Da die Erfahrung so laut mit der hier gegebenen Erörterung der Natur unsers moralischen Sinnes übereinstimmt, so enthalte ich mich

für

für jetzt einer weitern Auseinandersetzung, und frage nun mit einiger Dringlichkeit: was kann der moralische Sinn mit seinen bessern Aussprüchen, gesetzt man könnte ihnen auch wirklich trauen, ausrichten, wenn er von entscheidenden Triebfedern entblößt ist? wenn er, selbst nach der Anlage der Natur, ein Spiel der andern Triebe und ihrer Triebfedern ist? So wenig wir in das Schalten und Walten der andern Triebe unser höchstes Gut setzen werden, so wenig wir unsre Glückseligkeit von ihrer möglichen und wirklichen Mißbildung werden abhängig machen können, eben so wenig kann es von dem kraftlosen moralischen Sinne geschehen, welcher von jenen Trieben und ihren Beweggründen abhängt, und nur allein mit Beystimmung derselben mit seiner Triebfeder etwas über den Willen vermag.

Merkwürdig ist auch eine andre aus der eben gegebenen Darstellung gezogene Folge. Der Wahrheitssinn giebt den ersten Anschein des Verhältnisses der Gegenstände und unsrer Gesinnungen zu den Trieben, mit dem Gefühle des Beyfalls zu erkennen; mit diesem fangen alle Handlungen und Bewegungen des Willens an. Weil man annahm, daß der moralische Sinn allemal richtig entscheide, so wollte man diese ersten Aussprüche nicht von ihm abstammen lassen, sondern die Nachgefühle des Beyfalls oder des Mißfallens sollten blos sein

Werk

Werk seyn. Man übersah deswegen die Wucht der ersten Entschließung, und ihr wahres Verhältniß zu der andern, und machte sich das Willensgeschäfte ganz unerklärbar; — aber noch weit mehr dieses: daß das Nachgefühl des moralischen Sinnes in den mehrsten Fällen ein Gefühl des Mißfallens über das erste Wollen und Wünschen seyn kann, womit also dieser Sinn mehr zu erkennen gibt, was nicht, als was gethan werden soll. Diese Eingeschränktheit der Entscheidung des Wahrheitssinnes auf Unterlassungen, trägt aber wirklich einen großen Fehler in das System der Glückseligkeitslehre, das darauf erbaut werden soll. Uns ist nicht genug, daß wir einen Freund haben, der uns immer ängstlich vor Fehltritten warnt, wie ein solches Gewissen; wir wollen mehr einen solchen, der uns zum Besitze großer Schätze führt. Aber ein solcher kann der moralische Sinn nicht seyn; denn, soll er ja noch eine Stimme in moralischen Angelegenheiten haben, so ist es seine warnende Stimme, die noch einigermaßen ehrwürdig seyn kann; seine lockende und ermunternde ist für sich allein genommen höchst verwerflich, weil sie in den mehresten Fällen die Stimme eines innern, von den Trieben bestochenen und geblendeten, Freundlings ist. Dies folgt aus der vorhergegangenen Erörterung über die Natur des moralischen Sinnes.

Aber

Aber auch seine warnenden Gefühle sind überaus trüglich. Um über die Nichtübereinstimmung von zwey oder mehreren Gegenständen zu entscheiden, muß vorausgesetzt werden, daß dem Richter die Merkmale derselben, worunter auch die entferntern Folgen gehören, als Vergleichungspuncte vorgelegt werden. Der moralische Sinn soll dieser geheime Richter über Gegenstände des Wollens seyn, deren Beschaffenheiten und Folgen er nicht aus sich selbst nehmen kann. Wenn dieses ist, so werden seine Richterausſprüche von denjenigen abhängen, die ihm die Vorträge über die Beschaffenheiten der Gegenstände halten; dies thut die Erfahrung, nebst dem Gedächnisse und der Phantasie, die mit den Erfahrungen haushalten. So weit es diese wollen und zulassen, so weit und nicht weiter kann der moralische Sinn Recht und Wahrheit in seine moralischen Probegefühle bringen. Wer wird nun diesen noch trauen wollen, bevor sie nicht nach andern Wahrheitscriterien, nach sichrern moralischen Gesetzen erprüft sind? Wer wird sie noch für die wahre Quelle der reinen Glückseligkeit, und die Folgsamkeit gegen sie für das höchste Gesetz halten?

(Die Fortsetzung folgt.)

III.

III.

Ueber die Freyheit des Willens.

Die vielen Erklärungsversuche und Streitigkeiten, welche die Lehre von der menschlichen Freyheit, besonders in unsern Tagen, veranlaßt hat, geben zu erkennen, wie sehr man von der Wichtigkeit des Gegenstandes überzeugt ist. Zwar erscheint er den verschiedenen Parteyen nicht von einerley Seite wichtig. Die Deterministen, welche den Streit und die Mißhelligkeiten erregt haben, sehen den Glauben an Freyheit für eine Zauberbinde an, mit der sich der menschliche Verstand die Augen selbst verbinde, um sich mit dem süßen Wahne zu letzen, daß er, gleich einem jungen Gotte, sich selbst und den Lauf des Schicksals regieren könne. Einen solchen Verstand mit der Zauberbinde bemitleiden nun die Seher; das Glück, helle Augen zu haben, geht ihnen über alles; und es ist lauter Menschenfreundlichkeit, welche sie bewegt, das mühsame Geschäfte eines Verstandesoculisten über sich zu nehmen.

Die Freyheitsverfechter hingegen haben einen ganz andern Gesichtspunct, aus dem ihnen dieser

ser Gegenstand wichtig erscheint. Ihnen ist der Glaube an Freyheit ehrwürdig wegen seinem Einfluß auf die Sittlichkeit. „Für den Menschen gilt kein Gesetz mehr, sagen sie, so bald es erwiesen ist, daß es nicht von ihm abhängt, sich zu entschließen, nach dem Gesetze zu handeln; so bald es nicht in seiner Kraft liegt, trotz allen Hindernissen, sich selbst und seinen Entschlüssen zu folgen. — Es wäre lächerlich und vergebens, zu dem Gefangnen zu sagen: wandle auf Blumenwegen! — Unsre moralischen Gesetze müßten wir allenfalls in leidige Trostsprüche verwandeln; — und unser stolzer Muth, der seine ganze Energie von dem Glauben an Freyheit entlehnt, der stolze Muth, ohne den kein Emporstreben, keine Tugend, folglich auch keine Seligkeit derselben möglich ist, würde zu einer allgemeinen Kraftlosigkeit herabschwinden, die nur zuweilen, wie bey dem Thiere, durch die Bedürfnisse der Sinnlichkeit eine periodische Spannung erhalten möchte. Kurz, diese andre Partey stellt uns ein Gemälde von Folgen auf, vor dem wir zurückschauern müssen; und nach einigem Besinnen bleibt uns nichts anders übrig, als ihre Partey zu ergreifen, und uns mit ihnen zum Streite zu rüsten.

Ich gestehe es, das Gemälde hat, je länger ich es betrachte, Wahrheit für mich; ich stelle an

mir selbst eine Probe an, indem ich die Ueberzeugung in mir lebhaft erhalte, daß ich durch mich selbst nichts, gar nichts vermag; ich fühle die Pein, schon zittert das Knie, aller Muth sinkt, alle meine Hoffnungen schwinden, denn ich sehe — die Geschichte des Lebens und des menschlichen Herzens vor mir aufgeschlagen, — tausend Zufälle auf mich einstürmen, und wie weiß ich, zu was sie mich ziehen werden? ich selbst kann sie nicht lenken, ich bin nicht Herr über mich, nicht über sie und ihren Einfluß, ich muß ihnen still halten. — Verzeiht mir die unwillkührliche — Schwäche vielleicht, ihr glücklichen Seher! in die ich bey eurem Rathe verfalle; — ich will meinen Glauben an Freyheit beybehalten, den mich meine Mutter Natur gelehrt hat; vielleicht hat die Treue mich Wahrheit gelehrt; läßt sie uns darum fragen, und unsern Glauben in Ueberzeugung zu verwandeln suchen *).

Vor

*) Man wird am Schlusse leicht wahrnehmen, daß diese Darstellung der Lehre von der Freyheit nichts anders ist, als eine etwas veränderte Erörterung der Kantischen Lehre über eben diesen Gegenstand; die transcendentale Causalität bleibt die nemliche, nur der Weg, der auf ihr sichres Daseyn führt, soll, wo möglich, kenntlicher vorgezeichnet werden.

Vor allen Dingen müssen wir uns zu dem Ende über den Begriff der Freyheit vereinigen. Nach dem gemeinen Sinne setzt man sie in ein gewisses Vermögen der Wahl, die man, selbst unter gleichinteressanten Sachen, welche das Zünglein der Willenswage senkrecht erhalten, anstellen könne. Es ist leicht einzusehen, daß der so genannte gemeine Menschenverstand, der hier philosophirt, mit dem schwachraisonnirenden Verstande einerley ist. Denn nach dieser Angabe wäre Freyheit ein Vermögen, das heißt, ein Grund der Grundlosigkeit, nämlich der Wahl ohne Grund, oder welches nun einerley ist: Nichts.

Wir müssen also wol einen bessern Sinn des Worts aufsuchen. — Mehr kann nun aber ein Gott nicht verlangen, als wenn wir ihm das Vermögen geben, der alleinige Selbstgrund seines Wollens zu seyn.

„Also doch Grund, welcher nöthigt? Die „Freyheit soll moralische oder innre Nothwendig„keit, innrer Zwang seyn? Wenn sie das ist, „so ist es gleichviel, ob man innre oder äußre „Nothwendigkeit annimmt, denn in beiden Fäl„len geht der Begriff der Freyheit verlohren.„

Mit nichten! es liegt nur ein Mißverstand darunter. Du denkst dir, Freund! bey innrer,

moralischer Nothwendigkeit ein Leiden, wie bey der äußern Nothwendigkeit, und das solltest du nicht; du trennest insgeheim das Princip der Thätigkeit und des Wollens von dem Princip, welches nöthigt, und das ist wieder nicht wohlgethan; denn alsdann findest du allerdings ein thätiges und ein leidendes Etwas; das leidende ist in deinem Gedanken der Wille, und dieser das eigentliche Ich, das nöthigende hat keine bestimmte Stelle der Subsistenz, — und nun fällt auch freylich zugleich aller Unterschied zwischen äußrer und innrer Nothwendigkeit über den Haufen, denn nach deiner Vorstellung ist das nöthigende Princip im Gegensatz des Wollenden in der That etwas äußeres. — Der oben bestimmte Begriff der Freyheit will, daß wir uns die Sache ohngefähr so vorstellen: Das Ich will nothwendig, weil es Selbst will; es verhält sich also nicht leidend bey dieser Selbstnöthigung, oder besser Selbstbestimmung; denn die innre Nothwendigkeit heißt: das bestimmte Wesen des Dinges, seine an sich bestimmte Thätigkeit selbst; in so fern wir uns aber, den Zuschauern, das selbstthätige Ding vorstellen, und uns den Grund seines Handelns angeben wollen, so bleiben wir bey dem Dinge, als Grunde stehen, und denken es einmal als Grund, ein andermal, und zwar sogleich darauf,

als

als das durch den Grund genöthigte; und jetzt wird es leidend in der zweyten Vorstellung; es ist also blos täuschende Vorstellung, wenn wir an ein Leiden bey der innern Nothwendigkeit denken; vielleicht täuscht das Wort: selbstständige Thätigkeit des Dinges, am wenigsten.

Wenn nun aber auch die Seele der alleinige Selbstgrund ihres Wollens wirklich seyn sollte, so wissen wir doch schon so viel, daß sich dieser Grund in keinem besondern Gefühle, in keiner eignen ins Bewußtseyn abgeschickten Vorstellung, welche beide ihn selbst kennbar machen könnten, zu erkennen giebt; er ist transcendental, oder dem nach seinen Kennzeichen forschenden Verstande unerreichbar und verborgen. Wollen wir uns von dem Daseyn dieses Selbstgrundes überzeugen, so müssen wir ohngefähr so zu Werke gehn, wie wenn wir das Daseyn der Substanzen im Raum, und ihr Verhältniß zu einander als Wechselgründe zu erweisen suchen. In diesem Falle nämlich lassen wir uns Erscheinungen geben, welchen wir nothwendige Gründe, nämlich Substanzen, unterlegen; wir lassen uns einen Wechsel der Erscheinungen geben, welchen wir alsdenn nothwendige Wechselgründe, nämlich wechselseitig in einander wirkende Substanzen unterlegen.

Auf gleiche Weise müssen wir uns auch im Innern Erscheinungen ins Bewußtseyn geben lassen, denen wir substantielle Gründe unterlegen können. Dabey müssen wir aber genau nachsehen, ob diese gegebene Erscheinungen des Wollens so geartet und beschaffen sind, daß wir ihnen auch äußere substantielle Gründe, die von dem Princip des Ichs, und von den substantiellen Gründen, die es in sich schließt, z. B. von dem substantiellen Grunde der Verstandeserscheinungen u. a. verschieden sind, drunter zu setzen genöthiget werden? Auf diesem Wege wollen wir in gegenwärtiger Abhandlung fortgehen.

Die Erscheinungen des Wollens, die uns gegeben werden, sind innre Empfindungen mannigfaltiger Thätigkeiten, die wir bald Beyfall, bald Entschließung, bald Neigung, Begierde, Affect, Tugendbestreben u. s. w. nennen. Wir legen ihnen allen einen Grund der Thätigkeit, Willenskraft, Thätigkeitskraft genannt, unter, den wir in actuelle Aeußerungen nothwendig versetzt annehmen müssen, wenn nach gewissen Gesetzen andre Gründe als wirklich anzunehmen sind. Diese andre in den Gesetzen allgemein vorgestellte Gründe müssen nothwendig auch wieder Erscheinungen seyn, sie müssen dem innern Sinne gegeben, und dem Bewußtseyn mitgetheilt werden, sonst könnten

wir

wir sie nicht in Gesetzen vorstellen, welche nur ihr allgemeines, gemeinschaftlich eigenthümliches ausdrücken.

Es entstehen also nun die Fragen: 1. welches sind diese vorauszusetzenden Gründe, auf welche, wenn sie da sind, die Willenskraft ihre Erscheinungen des Wollens gibt? 2. und da diese Gründe wieder Erscheinungen sind, was für substantielle, transcendentale, letzte Gründe werden wir ihnen nun unterlegen müssen? innre, blos dem Ich zugehörige? oder äußre? Müssen wir auf innre antragen, so ist das Ich, als der Inbegriff aller innern substantiellen Gründe, der alleinige Selbstgrund des Wollens, der Wille ist frey, im transcendenten Sinne; im entgegengesetzten Falle aber nicht.

I.

Die Grundgesetze der Willenskraft.

An einem jeden Thätigkeitsgrunde, bey jeder Kraft sind nur zwey Hauptmomente zu betrachten möglich, einmal: die Wirklichkeit ihrer Aeußerungen, und dann zweytens: die bestimmte Richtung derselben. Beide erfordern also auch wiederum zwey vorauszusetzende Gründe, aus denen

nen diese Bestimmungen der Kraft möglich und gedenkbar sind, einen Richtungsgrund, und einen Treib=, Beweg= oder Nöthigungsgrund. Ohne uns bey einer weitläufigen Anwendung auf die Kräfte der Körperwelt aufzuhalten, wollen wir sogleich zu der uns hier eigentlich interessirenden Frage übergehen: welches sind diese zwey namhaften Allgemeingründe für die Willenskraft?

Es ist schon angemerkt worden, daß sie empirisch seyn müssen, daß sie also müssen erfahren werden können, und zwar, weil sie bey jeder merklichen Aeußerung der Willenskraft auch dem Bewußtseyn merkbar werden, müssen sie in den mehrsten Willenserscheinungen vorkommen.

Erfahrungen.

Es sind eben so allgemeine Bemerkungen, wie die der Schwere der Körper, 1. daß die Willenskraft durch Vorstellungen gerichtet und gelenkt werde, 2. und daß man sie nach dieser Richtung hin wirklich bewege, treibe und nöthige, wenn man ein Gefühl, ein Interesse oder Vergnügen mit den richtenden Vorstellungen verbindet. Zuvor noch angemerkt, daß allgemeine Vorstellungen Maximen, Gesetze genannt werden; so folgern wir aus diesen Bemerkungen zwey Grundgesetze der Erfahrung für die Willenskraft, in welchen

chen die vorangehenden Gründe ihrer Erscheinungen des Wollens allgemein und vollständig vorgestellt werden, nämlich

Erstes Grundgesetz:

Alle Erscheinungen des Wollens stehen unter empirischen Vorstellungen, als unter bestimmenden Gründen der Arten derselben;

Zweytes Grundgesetz:

Alle Erscheinungen des Wollens stehen unter empirischen Gefühlen, als unter bestimmenden Gründen des Seyns und der Wirklichkeit unsrer Willenserscheinungen.

Daß mit diesen zwey Gesetzen die empirischen Gründe aller Aeußerungen der Willenskraft, also vollständig sind aufgezählt worden, erhellt außer dem oben angezogenen auch noch aus folgender Betrachtung: In unserm Bewußtseyn kommen nur zwey Haupterscheinungen vor, erstlich: Vorstellungen, als Merkmale der Gegenstände; zweytens: Gefühle, als eine eigne und besondre Gattung der Modificationen des Bewußtseyns *).

Aber

*) Vergl. Metaphysik des Vergnügens §. 10. S. 30. und die transcendentale Aesthetik des Gefühls, besonders §. 13. 14. 15. Wie man, wenn nur Vorstellungen sollen angenommen, und der Beweis der Freyheit auf diese soll gebaut werden, mit dem andern

Aber nur dasjenige, was im Bewußtseyn vorkommt, kann erfahren werden; wenn wir also, nach unserm Vorsatz, die empirischen Gründe der Willenserscheinungen namhaft machen wollen, so können wir, der vorgelegten Betrachtung zu Folge, nicht mehr als die angegebenen zwey Hauptgattungen der empirischen Gründe erwarten; alles Suchen nach andern würde vergebens seyn.

II.

Die substanziellen Gründe von den zwey angeführten empirischen sind innere.

Um zu unserm Erweise des angenommenen Freyheitbegriffs einen nähern Schritt zu thun, müssen wir den Beweis versuchen: daß diesen empirischen Gründen der Willenserscheinungen keine andre, als innre substantielle Gründe unterliegen können. Ist uns dieser Versuch gelungen, so bleibt uns nichts mehr übrig, als noch darzuthun, daß diese

andern allgemein bekannten Willensgesetze zu rechte komme? ist schwer einzusehen; — war diese Schwierigkeit bisher nicht der Grund des Widerspruchs, dem das System ausgesetzt war?

diese substantiellen Gründe in einem einzigen Prin: cip vereinigt werden müssen, vielleicht weil jene empirischen auch zusammenfallen. Alsdann soll uns kein Zweifel mehr im Wege stehen, die er: wünschte Freyheit als unser wirkliches Eigenthum anzusehen.

1. Alle Vorstellungen, sie mögen Namen haben, wie sie wollen, sind ein leeres, tod: tes Etwas, welches im Bewußtseyn schwebt und schwimmt, bevor sie durch den Verstand nach sei: ner Manier sind geformt und gebildet worden. Diese Bildung, die ganz sein eignes Werk ist, macht die Vorstellungen erst zu dem, was sie sind, nämlich zu bestimmten Vorstellungen, welche er: kenntlich sind, mit denen jetzt die Seele etwas gewisses und bestimmtes vor sich hat.

Man wird mir nun leicht zugeben, daß eine bestimmte Richtung der Willenskraft auch nur durch bestimmte Vorstellungen geschehen kön: ne. Wenn dies gelten muß, so ist das Spiel von dieser Seite schon gewonnen. Denn nunmehr darf nur erwiesen werden: daß alle Bestimmungen der Vorstellungen, alle ihre Bildungen, durch die auf sie angewandte, und mit den vorhin noch leeren Vorstellungen verknüpfte Urbe: griffe des Verstandes geschehen, daß diese die characteristischen Bestimmungen an ihnen

aus:

ausmachen, daß folglich nur diese Urbegriffe die bestimmten Richtungen der Willenskraft möglich machen. Für diesen Beweis lasse ich die Kantische Deduction dieser Begriffe, und dessen Critik des Erkenntnißvermögens sorgen, welche beide fest stehen. Aber eben diese Deduction will nichts anders erzielen, als zu beweisen, daß diesen bestimmenden Begriffen keine äußre, sondern nothwendig innre substantielle Gründe, welche in dem einzigen substantiellen Grunde Ich zusammenlaufen, darunter liege; sie sollen blos etwas innres ins Bewußtseyn gegebenes, mit nichten aber von äußern, dem Ich fremden, Ursachen bewirkt seyn.

Einen Weg haben wir demnach glücklich zurückgelegt; er führt uns geradezu auf einen dem Selbst, dem Ich angehörigen substantiellen Grund, der die empirischen Richtungsgründe der Willenskraft möglich macht. Von Seiten der Richtungen ist also der Wille frey, und zwar kommt ihm eine transcendentale Freyheit zu, denn der letzte Richtungsgrund ist ein substantieller innrer Grund.

2. Auf gleiche Weise müssen wir nun einen zweyten Beweis versuchen; es ist nämlich noch übrig zu erweisen: daß dem zweyten empirischen Grunde der Willenserscheinungen, dem bestimmenden Grunde ihrer Wirklichkeit, ich meyne, den

Ge-

Gefühlen als Beweggründen, nicht minder ein innrer substantieller Grund darunter liege, und daß auch sie auf einen transcendentalen Selbstgrund führen.

Es ist unleugbar, daß die Gefühle noch weniger, als die bestimmenden Urbegriffe des Verstandes, ihren Ursprung von äußern Gründen ableiten; sie würden sonst zum wenigsten als Merkmale der äußern Gegenstände so wie die Urbegriffe zu gebrauchen seyn. Aber nicht einmal von dieser Seite, woran wir hauptsächlich die äußern Gründe von den innern unterscheiden, kommen sie mit den bestimmenden Urbegriffen überein; sie geben also nicht einmal, so wie diese, eine so täuschende Veranlassung, äußere Dinge als hinreichende Gründe ihrer Möglichkeit zu vermuthen und aufzusuchen; ob sie es gleich an Täuschung nicht ganz fehlen lassen. — Sie sind bloße innre Erscheinungen, die also auch nur allein innre substantielle Gründe voraussetzen, und höchstens, besonders im Anfange des Lebens, äußere Dinge nur abwarten, daß sie veranlassende, Gelegenheitsgründe, aber auf keine Weise bestimmende und zureichende Gründe von ihnen werden *).

Füh-

*) Eine genauere Auseinandersetzung dieses Beweises enthält die Metaphysik des Vergnügens, worauf sich,

Führen uns also auch diese empirischen Gründe auf einen innern substantiellen Grund, deuten auch sie geradehin auf einen transcendentalen Selbstgrund der Willenserscheinungen, so sind wir auch von Seiten der Beweggründe frey und ungebunden von äußern Nöthigungen; so kann kein äußres Ding unsern Willen nöthigen und bestimmen, wenn der innre Selbstgrund aller Triebfedern nicht dabey ist, wenn er nicht will. Auch von dieser Seite kommt uns also die transcendentale Freyheit zu, weil der substantielle Grund aller empirischen Nöthigungsgründe ein innrer, transcendentaler, unserm erkennenden Verstande übrigens unerreichbarer und unerforschlicher Grund ist.

III.

Diese Richtungs- und Nöthigungsgründe fallen zusammen.

Der geführte Erweis für die Freyheit des Willens würde noch sehr mangelhaft seyn, wenn nicht

sich, der Kürze wegen, wodurch ich den der Ueberzeugung vortheilhaften Ueberblick der Abhandlung zu erlangen hoffe, der gütige Leser verweisen lassen wird. Auch am Schlusse der Abhandlung soll noch eine kleine Erörterung, die hieher gezogen werden kann, gegeben werden.

nicht auch zuletzt könnte dargethan werden: daß die angeführten Gründe, um die Willenserscheinungen hervorzubringen, gemeinschaftlich wirken, daß der ächte innre Richtungsgrund auch nothwendig mit einem Nöthigungsgrunde verbunden sey. Denn angenommen, daß jeder für sich und von dem andern getrennt wirke, so würde keiner allein, auch nur Eine Willenserscheinung erzielen; und wo sie dies nicht vermöchten, so wären sie augenscheinlich in der That keine Gründe. Wir müssen also wol noch einen dritten Versuch machen, um auch dieser Foderung an den vollständigen Erweis der Willensfreyheit Gnüge zu thun.

Wollten wir auch nur die Erfahrung unsre Lehrerin seyn lassen, so würde schon sie uns glaubend machen können, daß mit dem Bewußtseyn der Selbstrealität, welches am öftersten durch die körperlich thierischen Empfindungen veranlaßt wird; ferner, mit den Vorstellungen des Großen und Erhabenen, des Starken und Mächtigen, des Besonnenen, Verständigen und Wahren, des Tiefsinnigen, Witzigen, und Harmonischen jederzeit ein Grad des angenehmen Gefühls, des Interessanten und Vergnüglichen verbunden sey; und schon dies kann uns auf die Gedanken bringen, daß wol die bestimmenden Vorstellungen als Richtungs-

tungsgründe des Willens, und die Gefühle als die Nöthigungsgründe desselben, aus einerley Quelle entspringen, daß sie folglich jederzeit gemeinschaftlich und unzertrennlich wirken möchten.

Allein, wie es immer die Erfahrung zu halten pflegt, sie läßt es bey solchen Sachen blos bey dem Oberflächlichen, bey bloßen Vermuthungen bewenden; sie reizt nur an zu tieferer Untersuchung, und tritt, wenn sie dieses ihr eignes Geschäffte und Amt erfüllt hat, so lange hinter die Critik zurück, bis sie diese wieder zur Bestätigung und Anwendung ihrer esoterischen Arbeit herbeyruft. Wir werden uns diesen Tausch der Lehrerinnen auch in dieser Angelegenheit, die wir zu behandeln haben, gefallen lassen müssen, und nun, da uns die Erfahrung so weit geführt hat, uns zur Critik wenden und diese befragen.

Die Critik, die Erforscherin des Denk- und Gefühlvermögens, belehrt uns nun mit den triftigsten Gründen: daß alles Gefühl, alles was man unter Interesse und Vergnügen zusammenfaßt, aus dem Bewußtseyn, oder Anschauen des Selbst, des Ichs, und seiner ursprünglichen Eigenheiten entspringen; daß aber diese Eigenheiten keine andern sind, als die, welche der Verstand mit den Urbegriffen sich selbst vorstellig macht, und auch nur machen kann; mit welchen

Urbe-

Urbegriffen er aber auch alle übrigen Vorstellungen von Dingen, diese mögen übrigens Namen haben wie sie wollen, zu bestimmten Vorstellungen bildet, zu Vorstellungen, die durch diese von dem Verstande erlangte Bestimmtheit nur allein fähig sind, Richtungsgründe des Willens zu seyn.

Nach dieser Critik *) ist also das verständige Ich der einzige Grund aller Vorstellungen, sowohl der Vorstellungen, mit denen das Ich sich selbst und seine Eigenheiten sich vorstellig macht, als der bestimmten Begriffe von allen übrigen Dingen und Gegenständen. Sind aber diese die Selbsteigenheiten bestimmende Vorstellungen die einzige Quelle von allem Interesse, und folglich auch von allen Nöthigungsgründen; so ist es erwiesen, daß die Richtungs- und Nöthigungsgründe überall zusammen wirken; ferner, daß die vorhergetrennten innern substantiellen Gründe des empirischen Richtungs- und Nöthigungsgrundes nur ein einziger innrer substantieller Selbstgrund sind, welcher die Quelle aller einzeln vorgestellten Richtungsgründe und Triebfedern, und sonach auch die Quelle aller Willenserscheinungen ist.

Zum

*) S. die angeführte Schrift.

Zum Behufe der bessern Einsicht dieser Critik und ihrer Folgerungen wird es wohlgethan seyn, wenn wir noch zum Schlusse untersuchen: wie der Schein entstehen könne, daß äußere Gegenstände, durch ihre mitgetheilten Empfindungen und ihren Antheil an den Vorstellungen, Gründe der treibenden Gefühle seyn?

Es ist vorhin angeführt worden, daß der Verstand durch seine Urbegriffe allen Vorstellungen der Dinge die Bestimmungen gebe, ohne welche die Vorstellungen nur ein unbedeutendes, empfundenes Etwas in unserm Bewußtseyn seyn würden. Aber eben diese Bestimmungen drücken auch die Eigenthümlichkeiten unsers Ichs aus, und machen sie vorstellig. Es muß deswegen mit und in einer jeden bewußten Vorstellung von einem Außending auch zugleich das Ich sich einer oder mehrer seiner Eigenheiten in einem gewissen Grade der Hellung bewußt werden, oder sie anschauen.

Da nun aber das Anschaun dieser Eigenheiten die Quelle der Gefühle ist, so ist es einleuchtend, wie mit dem Bewußtseyn der bestimmten Vorstellungen von Außendingen jederzeit auch ein Grad von Gefühl und Interesse vergesellschaftet seyn müsse.

Der

Der Schein, als wenn die Außendinge, mit ihren mitgetheilten Vorstellungen, der Grund des Vergnügens oder des Mißbehagens seyen, entsteht also eben daher, wo jener Schein in den Erkenntnissen seinen Ursprung hat, welchen Kant aufdeckte; nämlich: wir legen die Bestimmungen an unsern Vorstellungen den Außendingen selbst bey, so lange wir nicht den Ursprung dieser Bestimmungen durch die Critik, in dem Princip des Verstandes erforscht haben. Aber eben deswegen sehen wir auch die Außendinge als die Ursachen unsrer angenehmen und widrigen Gefühle an. Denn weil die Bestimmungen, die der Verstand mit seinen Urbegriffen zu den Vorstellungen der Außendinge thut, zugleich auch die Eigenheiten des Ichs ausdrücken und anschauen lassen, und weil in der Anschauung derselben der Grund aller Gefühle ist; so müssen nothwendig auch die in den Bestimmungen vorgestellten Eigenheiten des Ichs blos als Bestimmungen der Außendinge, nicht aber als angeschaute Eigenthümlichkeiten des Ichs der Grund der Gefühle zu seyn scheinen, obgleich diese Außendinge nur dadurch scheinbare Gründe der Gefühle werden können, daß sie in ihren Bestimmungen dem Ich seine Eigenheiten zum Anschauen vorhalten.

So ist es also erwiesen, daß in uns, in dem substantiellen Grunde, welchen wir dem Ich, und seinem Inbegriffe von Vermögenheiten, unterlegen, auch der transcendentale Grund der Willenserscheinungen liege, den wir Freyheit des Willens nennen. Wir kennen aber weiter nichts von ihm, als die Erscheinungen, nämlich die Vorstellungen und Gefühle, als empirische Gründe aller Willenserscheinungen, von welchen zusammengenommen der transcendentale, oder substantielle innre Grund, Ich, der letzte und zureichende ist.

Kennen wir diesen transcendentalen Selbstgrund aber nicht im mindesten; kennen wir seine Art der Wirksamkeit in keinem Falle, so können wir auch auf keine rechtmäßige Weise bestimmen wollen, was für Antheil die äußern Dinge durch gegebene Gelegenheiten, und was der Selbstgrund blos für sich allein zu den Erscheinungen des Wollens beytragen mögen, oder mit andern Worten, wir können das moralische Verdienst niemals mit Gewißheit bestimmen.

Allein demohngeachtet müssen alle sittlichen Gesetze für einen solchen Willen gelten, weil alle Handlungen, alles Bestreben von den empirischen Gründen der Willenserscheinungen, und diese von

dem

dem Selbstgrunde abhängen, nicht aber von den äußern Dingen.

Noch glücklichere Aussichten sollen sich nach meiner Hoffnung aus dieser Erörterung für die Disciplin der Moral eröffnen; wovon an einem andern Orte genauer und vollständiger, als es hier im Hintergrunde in der Form aphoristischer Resultate geschehen könnte, soll gehandelt werden.

Absicht.

IV.

Grundriß einer neuen Unterſuchung über die Empfindungen des Erhabenen.

Τουτο γαρ τω οντι μεγα, ου πολλη μεν ἡ αναθεωρησις, δυσκολος δε, μαλλον δ' αδυνατος ἡ κατεξανασασις, ισχυρα δε ἡ μνημη και δυσεξαλειπτος. — Longin.

Wir haben in den neueſten Zeiten viel Schriften über das Erhabene bekommen. Allein, wenn ich auch nicht kühn genug ſeyn dürfte, zu behaupten, daß die Verfaſſer derſelben keinen Schritt weiter gethan haben, als Longin und Baumgarten; ſo kann ich doch, ohne ungerecht zu ſeyn, ſagen, daß die Unterſuchung noch nicht vollendet iſt. Um eine beſondre Claſſe von Empfindungen genau zu beſtimmen, muß ich die eigenthümlichen Merkmale derſelben aufſuchen, und mich nicht blos bey den allgemeinen der Gattung begnügen, zu welcher ſie gehört, und wenn ich allgemeingültige Regeln geben will, wie man durch Werke der Kunſt dieſelben

erre-

erregen und zwar am vollkommensten erregen könne und müsse, so ist vor allem nöthig, daß ich zeige, die Empfindungen dieser Art gründen sich auf nothwendige wesentliche Eigenschaften unsrer Natur, und seyen also auch im Wesentlichen allen Menschen gemein. In beiden Rücksichten sind die zeitherigen Versuche äußerst mangelhaft. Daran hat man gar nicht gedacht, die Empfindungen des Erhabenen auf allgemeingültige Principien zurückzuführen. Man hat blos Beyspiele ausgehoben, und diese beobachtet. Allein auch diese Beobachtungen haben nicht in dem Maaße befriedigt, in dem sie gesollt hätten. Die Merkmale des Erhabenen, die man von Beyspielen abzog, passen auf zahllose Gegenstände, welche schlechterdings nicht erhaben sind, einige hingegen sind nicht bey allen, die man so nennt, anzutreffen, und also blos zufällig. Kein Wunder, daß bey dieser Behandlungsart unter den verschiedenen Analysen des Erhabenen keine Uebereinstimmung ist. Der eine legt den Grund des Erhabenen blos in die Gegenstände, der andre findet ihn auch in der Form; sehr oft ist also jenem das nichts weniger, denn erhaben, was diesem im höchsten Grade erhaben scheint. Einer sagt, das Erhabene ruhet blos durch das Interesse stark gereizter Aufmerksamkeit; ein andrer, es erregt Verwunderung und Staunen;

nen; wieder ein anderer, es erregt Bewunderung und Ehrfurcht. Dieser sagt, es demüthigt und wirft den Geist nieder, jener, er erhebt ihn über sich selbst; dieser findet auch im sittlich Bösen Erhabenheit, jener leugnet es; dieser hält groß und erhaben für eines und dasselbe, jener trennt und unterscheidet beide; dieser legt den Begriff von Stärke und Kraft in den Begriff des Erhabenen, jener läßt ihn weg. Harmonie war auch auf dem Wege, den sie alle einschlugen, gar nicht möglich. Was thaten sie? Sie rafften Beyspiele zusammen, bey denen sie ein ähnliches Gefühl gehabt hatten, und dieses ähnliche Gefühl stellten sie, ohne weitere Frage nach höhern Principien, als Begriff des Erhabenen auf. Nun war aber nicht bey jedem das Gefühl dasselbe. Der eine fühlte vorzüglich Niederdrückung des Geistes, verbunden mit Furcht und Schwermuth; der andre vorzüglich Erhebung desselben, Muth und Fülle der Kraft; der dritte zeichnete vorzüglich in seinem Gefühle die Bewunderung aus, und jeder gab das als Wesen der Empfindung an, was er mit vorzüglich klarem Bewußtseyn bemerkte. Dieser Weg der bloßen Beobachtung ist unstreitig bequem, aber er für sich allein ist unsicher, führt nimmermehr zu jener befriedigenden Harmonie, welche das Ziel jeder philosophischen Untersuchung seyn sollte. Ich will ver-

suchen, einen andern Weg einzuschlagen; den einzigen vielleicht, auf welchem wir zu einem von allen Seiten genau begränzten Begriffe des Erhabenen gelangen können. Hier wird es sich, hoff ich, ergeben, daß die Empfindungen des Erhabenen eine besondere Classe von Empfindungen sind, verschieden von den übrigen in Rücksicht auf die Gegenstände, welche sie erregen, und den Seelenzustand, aus welchem sie bestehn, daß diese Empfindungen im Wesentlichen bey allen Menschen dieselben sind, und unter allen möglichen Empfindungen den höchsten unwandelbarsten Werth haben. Es wird sich zeigen, daß man zeither vielleicht die wichtigsten Merkmale des Erhabenen bey der Analyse ganz vergessen hat, daß von den meisten, die man auszeichnete, und in verschiedenen, einander entgegengesetzt scheinenden Theorien aufstellte, keines das andere ausschließt, daß sie sich vielmehr alle bey jeder wahrhaften Empfindung des Erhabenen vereinigt finden müssen.

Folgende Sätze werden hinreichen, einen Grundriß der Untersuchung des Erhabenen abzugeben, welche ich in meinem vielleicht noch in diesem Jahre zu vollendenden Lehrbuche der Aesthetik zu liefern gedenke.

Jede natürliche angenehme Empfindung gründet sich auf Befriedigung eines Triebes, Erreichung eines Zwecks, und zwar

1) ent-

1) entweder eines solchen, als mir durch die mechanische Einrichtung meines Wesens aufgedrungen wird,

2) oder eines solchen, den ich mir aus freyer Entschließung als ein denkendes und nach gedachten Gesetzen handelndes Wesen vorstecke.

So wie der Mensch überhaupt alle seine Kräfte zu entwickeln bestrebt ist, so hat er auch einen wesentlichen Trieb nach Ideen, und einen Trieb zu handeln.

Allein, so wie jede seiner Kräfte von der Natur an gewisse nothwendige Gesetze gebunden ist, so ist er auch, in seinem unverdorbnen Zustande, nur nach einer seinen Denkgesetzen angemessenen Erkenntniß, und nach einer den Gesetzen der practischen Vernunft angemessenen Handlungsart bestrebt;

So viel besondere Arten es nun giebt, diese Zwecke zu erreichen, so viel besondere Gattungen angenehmer Empfindungen wird es auch in Beziehung auf Befriedigung dieser Triebe geben.

Speculative Vernunft und practische Vernunft sind Quellen des Angenehmen.

Höchster Zweck der speculativen Vernunft ist, zu dem Bedingten das höchste Unbedingte zu finden.

Höchster Zweck der practischen Vernunft, alle freye Handlungen ihrem Gesetze unterzuordnen.

Die speculative Vernunft findet die Gegenstände ihres Strebens in der Sphäre der Erfahrung nirgends, sie bildet also aus sich die Ideen derselben, Ideen, welche die Reihen gegebener Bedingungen schließen, den unvollendeten lückenhaften Umrissen der Erfahrung Rundung und Einheit geben sollen.

Die practische Vernunft findet ihren Gegenstand, das Gesetz, vollendet und unwandelbar in der wirklichen Welt.

So wie jedes vernünftige Wesen durch seine Natur gedrungen ist, für das Bedingte die letzte selbst unbedingte Bedingung zu finden, so ist auch nothwendig jedem die Idee, wodurch dieses geschieht, angenehm, und demnach auch alle, die sich auf selbige beziehn.

So wie jedes vernünftiges Wesen unauflöslich an das Sittengesetz gebunden ist, so wird die Vorstellung dieses Sittengesetzes und alle Ideen und Handlungen, welche mit ihm harmoniren, nothwendig angenehm seyn.

Die practische Vernunft ist die wichtigste höchste Kraft in der menschlichen Natur. Also werden diejenigen Ideen der speculativen Vernunft dem Menschen die angenehmsten seyn, die in der ge-

naueſten Verwandtſchaft mit dem Sittengeſetze ſtehn.

Dieſe Ideen ſind: die Gottheit, als Urſache aller Urſachen; das Weltganze

1) dem Raume nach,

2) der Zeit nach, und

3) die daraus abgeleiteten Ideen von Vergangenheit, Zukunft, Unſterblichkeit.

Dieſe Gegenſtände insgeſammt, d. i. dieſe ſpeculativen Vernunftideen und das Sittengeſetz, ſtehn in ſo inniger Verwandtſchaft, daß man von einem durch daſſelbe auf das andre kommen kann.

Dieſe Gegenſtände ſind die höchſten und angelegentlichſten Aufgaben für alle vernünftige Geiſter.

Sie ſind beſtrebt, die Gegenſtände der ſpeculativen Vernunftideen zu erreichen und in ihrem ganzen Umfange zu faſſen, alle ihre Handlungen blos nach dem Sittengeſetze zu beſtimmen, unabhängig von jeder Triebfeder der Sinnlichkeit und des Eigennutzes.

Allein bey jedem Verſuche ſehen ſie ein, daß die Aufgaben zu ungeheuer ſind, daß ſie immer nur reizen, ohne je gelöſt werden zu können, daß Gottheit und Weltall Gegenſtände ſind, die unſer Geſichtskreis nimmermehr faßt, Heiligkeit des Willens ein Zweck, welchen die eingeſchränkte von allen

len Seiten abhängige Menschennatur in der jetzigen Periode ihrer Dauer nimmermehr völlig erreicht.

Nichts destoweniger bleiben alle diese Gegenstände dem vernünftigen Wesen immer gleich interessant, und obwol es an der Lösung der Aufgaben verzweifelt, so hängt es derselben doch immer mit festem Bestreben nach.

Aus diesem allem wird sich nun nothwendig ergeben:

1) ein aus der Vernunft selbst herzuleitendes Gefühl der höchsten Bewunderung, welches den Geist an jene Gegenstände fesselt.
2) ein uhunterdrückbares Bestreben,
   1) die Gegenstände der speculativen Ideen zu ergründen.
   2) Den höchsten Zweck des Sittengesetzes zu erreichen.

Und dieses Bestreben können wir

α) in Rücksicht auf den Umfang der Gegenstände und ihr Verhältniß gegen die Fassungskraft betrachten, als

N) eine Begier des Endlichen, sich dem Unendlichen zu nähern.

β) In Rücksicht auf den Charakter der angenehmen Empfindungen, die durch Betrachtung der Vollkommenheit erregt werden, als

2) einen nachahmenden Trieb, den Gegenständen ähnlich zu werden.

3) ein aus dem eingesehenen Unvermögen, sie zu ergründen oder zu erreichen, entstehendes Gefühl der Schwermuth; welches aber dennoch nicht im Stande ist, den angenehmen Reiz jener Gegenstände, ihre beständige Aufforderung, sie zu ergründen und zu erreichen, zu unterdrücken.

So haben wir also eine ganz besondere Classe von Empfindungen, unterschieden von den übrigen durch die Gegenstände, die sie erregen, und dem Gemüthszustande, aus welchem sie bestehn. Sie sind Producte der reinen Vernunft selbst, also nicht zufällig, sondern nothwendig für Wesen unsrer Art. Wenn wir uns nach einem Namen für sie umsehen, so finden wir wol keinen passendern, als den des Erhabenen. Wir wollen also vorläufig diese Classe von Empfindungen die Empfindungen des Erhabenen nennen.

Manchen sehe ich nun schon bey dieser kleinen Theorie die Nase rümpfen; ich höre so etwas von Stubensitzen, Cathederästhetik, und todten ausserweltlichen Abstractionen. Die rüstigsten der blos empirischen Geschmackscritiker kommen mir mit dem gewaltigen Einwurfe entgegen, die Grundsätze, die ich vorgetragen, paßten wol für einige erha-

erhabene Gegenstände, allein sehr viele wahrhaft erhabene Gegenstände der sinnlichen Welt werden dadurch ausgeschlossen; überhaupt könne man nach dieser Deduction die erhabenen Gegenstände zählen, so klein und eng sey das Gebiet des Erhabenen geworden. —

Ich brauche nur ein paar Grundsätze noch aufzustellen, um diesem Einwurfe zu begegnen, und den ganzen möglichen Umfang, alle besondre Arten und Einkleidungen des Erhabenen mit einem Blicke übersehn zu lassen. Es sind folgende:

1) Die Gegenstände, welche wir als Ursachen der Empfindungen des Erhabenen kennen gelernt haben, stehen in genauer Verwandtschaft mit allen wichtigern Ideen unsers Geistes.

2) Sinnliche Erscheinungen vergesellschaften mit sich intellectuelle Ideen, 1) wenn diese sich dem Umfange und Abstande nach gegen die Fassungskraft der Vernunft verhalten, wie sie gegen die Empfänglichkeit der Sinnen, und die thätige Kraft des ordnenden Verstandes. 2) Wenn die Zeit, welche zu ihrer Auffassung erfordert wird, gleich ist der Zeit, welche die Seele zur Aufnahme jener Erscheinungen braucht, wenn, möchte ich sagen, die Seele bey beiden dasselbe Tempo hält. 3) Wenn sie ein ähnliches Gefühl erregen.

Aus diesem folgt nun:

1) So viele genauere Verwandtschaften jener Gegenstände mit andern Ideen es giebt, so viel giebt es auch Ramificationen der Empfindungen des Erhabenen.

2) Vorstellungen des Gesichtes und des Gehörs können die Empfindungen des Erhabenen erregen. Denn nur von diesen Sinnen gelten die in voriger N. 2. gemachten Bedingungen.

Und nun fordre ich mit aller Kühnheit eines Ueberzeugten Beyspiele wahrer Erhabenheit, aus welcher Classe man will. Alle insgesammt von Proclus schwindelnd-erhabner Idee: Deus est sphaera, cujus centrum ubique, circumferentia nusquam, Leibnitzens Riesengedanken: le tems present est gros de l'avenir, chaque instant de l'eternité, von Regulus felsenfester Tugend bis zum erhabenen Satze einer Claviersonate, müssen sich auf diese Grundsätze zurückführen lassen, nur nicht — sittliche Bosheit, und wenn sie mit satanischer Stärke wirkte. Ὅλως καλα νομιζε ὑψη και αληθινα, τα διαπαντος αρεσκοντα και πασιν. Longin.

Heydenreich.

V.

V.

Ueber den Stolz,

von der thelematologischen und moralischen Seite betrachtet.

Es giebt kaum ein Gefühl, welches mehr verschrieen wäre, als das Gefühl des Stolzes. Man bewetteifert sich, die schauerlichsten und lächerlichsten Scenen vorzustellen, um hernach mit einer wichtigen und bedeutungsvollen Miene ausrufen zu können: seht! das ist sein Werk. Mit Waffen der Geschichte, mit Waffen der Religion, mit Waffen der Philosophie hat man ihn bestritten und aus allem Eifer verfolgt, obgleich — Dank sey es der Natur! — nie besiegt.

Seine strengsten Ankläger und Richter sind die Dummstolzen, die Heuchler und Frömmlinge, und die Despoten.

Man hat ihm Demuth, Bescheidenheit und Unterwürfigkeit entgegengesetzt, aber mit sehr zweydeutigem Erfolge und — Rechte. Denn diese Gefühle, oder ihre Körper, werden nur angenommen, um damit die Grimassen des Stolzes zu machen, dieser gebraucht sie zu seinen Masken; wir können es ihm mit Recht noch nicht verargen, denn was wollte man damit?

BIBLIOTECA REGIA MONACENSIS

Nur der hierarchische und politische Despotismus ist glücklich, dem Stolz seinen mächtigen Nacken zu beugen, und mit einem gewissen Gefühle — der Demuth, Unterwürfigkeit, wie man will — die Gemüther zu erniedrigen, und die Menschheit zu entehren; denn die Zucht dieses Despotismus ist ein verworfenes Geschlecht, in welchem keine Tugend keimt noch wächst, so lange es Wahrheit ist: daß Tugend Größe der Seele, und das Gefühl dieser Größe Stolz ist; denn alsdann muß es auch umgekehrt wahr seyn: daß nur Stolz die Größe der Seele gebieret und Tugend erzeugt.

So lautet auf unbestimmte Anklagen die Entscheidung. Es läßt sich voraussehen, daß sie so über die unbiegsamen Vorurtheile noch wenig gewinnen wird; aber man sieht doch auch so viel daraus, daß die Verdammungen auch nichts entscheiden. Denn gesetzt, die Erfahrungen der Folgen sollen den Ausschlag in den Urtheilen geben; so kann man mit Fug und Recht behaupten: daß der Stolz die besten, und diese in größter Menge auf seiner Seite habe, hingegen seine Gegenpartey wenig oder gar nichts. Aber wie es mit den Erfahrungsbeweisen zu gehen pflegt; — die sophistische Rechthaberey des Frömmlings und Heuchlers, und der gebieterische

Wille

Wille des Despoten werden jene Erfahrungen abläugnen, verdrehen und verkleinern, und die Vernunft bestechen; — und in solchen zweydeutigen Deductionen mag man immer, der Folgen wegen, klüglich handeln, wenn man seine doch zweifelhafte, oder wenigstens verdrehbare Erfahrungen mit ihren Folgerungsbeweisen preisgiebt. — Und gesetzt auch, daß man endlich noch dagegen richtig erwiedern wollte: was durch Demuth und Unterwürfigkeit dem Geiste an Kraft benommen werde, das sey der Sinnlichkeit an Macht zugesetzt, und dies sey doch nothwendig schlimmer; so wird man wieder mit einseitigen und unerwiesenen Erfahrungen und Scheinbeweisen auftreten, welche meist darauf hinausgehn, daß kleine Leute es nicht gerne sehen, und es höchlich übel nehmen, wenn andre groß sind; daß sie sich vor ihnen fürchten müßten; daß der Stolz die Gelegenheit zur Hölle gegeben habe, und auf dergleichen Resultate mehr. Wie gesagt, so streiten wir ewig fort, wenn wir nicht die obige Entscheidung bestimmen, und mit unwiderleglichen Gründen befestigen, mit Gründen a priori, bey denen wir die Erfahrung nur zur Erläuterung und Bestätigung, nicht aber zum Urtheilsspruch herbeyrufen. Dies ist der Zweck gegenwärtiger Abhandlung, die sich aber nach dem vorgezeichneten Pla-

ne in mäßige Grenzen der Erörterung wird einschließen müssen.

Allein, wenn das Endurtheil einleuchtet, alsdann, ihr Freunde der Menschheit! laßt es nicht bloße Speculation seyn, die in den Stunden der Muse ergötzt! die Zeiten der Cultur fodern Ausübung; das Geschlecht altert zur moralischen Pygmalionsgestalt; der Menschenanblick will nicht mehr das Herz erheben; die Moralität kränkelt. Gebt dem Menschen sein Gefühl des Werthes und der Größe wieder, daß er nicht wie ein ekelhafter Geck um solchen Tand herum lieble und seufze!

I.

Der Stolz von der thelematologischen Seite.

Der Stolz ist ein Trieb, sagt man, dem man auf den Nacken treten muß. — Er ist mehr, er ist ein Grundtrieb des Geistes, den wir nicht unnöthig drücken und seufzen lassen sollen, weil er dem Geiste die Flügel giebt, womit er der Gottheit zueilt. Also ein Trieb, und noch dazu ein Grundtrieb; was will das sagen?

Das Vermögen zu handeln, die Willenskraft, bedarf, so wie jede Kraft, zu ihren wirklichen Aeußerungen zweyerley, einmal: einen Bestimmungs-

mungsgrund, der die Ursache der jedesmaligen Richtung dieser Kraft enthält; bey uns ist er eine Vorstellung: Maxime, auch Gesetz genannt. Zweytens: einen Nöthigungsgrund, welcher die Ursache der wirklichen und nothwendigen Aeußerungen der gerichteten Kraft vorstellig macht; bey uns ist dieser Grund ein Gefühl, ein Interesse, und wir nennen es, so fern es ein solcher Nöthigungsgrund ist, eine Triebfeder, einen Beweggrund. Das Interesse ist jederzeit auch der Grund, warum, um dessen willen etwas durch die Kraft geschehen soll; oder es ist auch zugleich der Zweck der Handlung.

Und nun ein Trieb? — Der ist nichts anders, als das Verhältniß eines solchen Gefühls, als eines Nöthigungsgrundes, als einer Triebfeder, zu der Willenskraft. Er soll die Wahrheit vorstellen, daß die Kraft genöthigt und getrieben ist, sich zu äußern, so wie man ein solches Interesse in dem Gemüthe wirklich vorhanden denken kann.

Nun haben die Gefühle mancherley Quellen; verschiedene Gelegenheiten und Gegenstände geben denselben ihre Wirklichkeit. So bemerkt man, daß oft der Körper die Ursache solcher Gefühle sey. Diese aus der nämlichen Quelle geflossenen Gefühle werden als einartig zusammenbegriffen und sinnliche Gefühle genannt, und ihr nöthigen-

des

des Verhältniß zur Willenskraft erhält den Namen: Trieb der Sinnlichkeit. Es lassen sich diese sinnlichen Gefühle wiederum mannigfaltig nach ihren besonders zertheilten Quellen in den Theilen des Körpers, oder auch nach ihren weitern Absichten, auf die sie loswirken, vereinzeln; daher kommen alsdann die Unterabtheilungen des Triebes der Sinnlichkeit. Es leuchtet ein, daß man auf solche Weise unzählige Triebe herrechnen kann, und dies muß uns erklären: warum einige in ihren Willenslehren viele, andre wenige Triebe annehmen? und wie es komme, daß man in den Erklärungen der Phänomene des Willens so sehr variire. Dieser — führt das Phänomen auf einen Haupttrieb, jener — auf einen Untertrieb zurück, weil der erste nur die Gattungen der Triebe, der andre auch die Arten gelten läßt, und für tüchtige Erklärungsgründe hält.

Daraus erhellet aber auch, daß alle dergleichen auf solche Art zusammengelesene Triebe so lange keine wahren Erklärungsgründe sind, bis sie auf die letzten, oder auf die Grundtriebe zurückgeführt, und mit ihnen in einen systematischen Zusammenhang sind gebracht worden. Denn, wo ich den letzten Grund noch nicht mit Gewißheit habe, da darf und kann ich nicht sagen, daß ich einen Erklärungsgrund aufstelle; und, so lange

mir

mir die Grundtriebe keine gewisse Anleitung zur Ordnung der übrigen geben, kann ich diese nur aus der Erfahrung ungewiß zusammenlesen, ich werde sie unter einander werfen, weil ich, wie gesagt, keine sichre Ordnungsregel habe; aber eben dadurch muß ich auch in allen Erklärungen Verwirrung machen.

Um die Grundtriebe aufzusuchen, müssen wir folgende Methode wählen; erstlich: man suche überhaupt den Ursprung aller Gefühle a priori auf! Sodann bestimme man, ebenfalls a priori, aus dem bloßen Begriffe eines fühlenden vernünftigen Wesens, alle Gattungen der Gefühle, die in der bleibenden Natur dieses Wesens ihre Quellen haben! Die nöthigenden Verhältnisse dieser so gefundenen Gefühle zu der Willenskraft sind die Grundtriebe.

Diese Grundtriebe machen die Grundlage alles Bestrebens und aller Tugend aus, und die treibenden Gefühle derselben, als die Nöthigungsgründe, sind die Elemente der Glückseligkeit. Diese Triebe zu drücken, sie in ihrer Erweiterung zu höhnen, zu tadeln und zu stöhren, heißt die Menschheit tadeln und drücken, und die Glückseligkeit zerstöhren. Obwol sie sich nicht ausrotten lassen, so können sie doch in ihrer Ausbreitung und Wirksamkeit mehr oder weniger zurückgehalten werden;

den; derjenige, der sich dieser Hindernisse schuldig macht, verletzt die heiligen Rechte der Menschheit; denn diese Rechte sind nichts anders, als jene Ansprüche, welche diese Grundtriebe auf ihre Erweiterung oder Vernunftfolge machen, wenn anders jene Rechte noch einige Bedeutung haben sollen. Die davon abgeleiteten Triebe können vertauscht werden, indem man die Urtriebe, auf die sie sich gründen, auf andre Gegenstände hinleitet. — So viel im Allgemeinen von der Natur dieser Triebe.

Der oben gedachten Methode zufolge ist es erwiesen *), daß der Stolz ein aus der Natur der Seele entspringendes Gefühl, daß das Anschauen der Ureigenschaft des Geistes: absolute Größe, die Quelle desselben sey. Wir müssen nämlich unserm Ich und auch seinen ursprünglichen Eigenschaften einen

*) Hier muß ich den Leser auf die eben erschienene: Metaphysik des Vergnügens nach Kantischen Grundsätzen zur Grundlegung einer systematischen Thelematologie und Moral, Leipzig 1789, und besonders auf S. 44—46. verweisen. Hier die Theorie von neuem auseinander zu setzen, würde unschicklich und zu weitläuftig seyn; ich fahre hier nur fort, auf die dort erwiesenen Resultate weiter zu bauen, und somit das Kantische System zu erweitern und anzuwenden.

einen absoluten Werth, eine absolute Einheit, die zu einer Größe anwächst, beylegen; aus dem Bewußtseyn und Anschaun der so vorgestellten Eigenschaften fließt nun, wie gesagt, das Gefühl des Selbstwerthes, der Selbstgröße, oder das Gefühl des Stolzes.

Weil wir diese Größe nicht nur dem Ich, dem Geiste überhaupt, sondern auch seinen an sich selbst von Natur erkannten Eigenthümlichkeiten beylegen müssen, als: seiner Kraft, seinem Verstande, seinem Scharfsinne, und andern in der Metaphysik erörterten; so giebt uns diese Nothwendigkeit einen Aufschluß über das, was auch die Erfahrung bestätigt, und bisweilen sonderbar anstaunen läßt: warum sich nemlich das Gefühl des Stolzes bey der Vorstellung und dem Bewußtseyn verschiedener Eigenschaften äußert? warum dieser auf seinen Verstand, der andre auf seinen Muth stolz ist? und warum dieser dem andern, der einen Vorzug an Witz hat, seinen Verstand oder Muth mit eben so viel stolzem Gefühl entgegensetzt?

Es muß demnach dieses Gefühl des Stolzes auch ein dem menschlichen Geiste ursprünglich eigenthümlicher Nöthigungsgrund für die Willenskraft seyn; es muß ein nöthigendes Verhältniß zu ihr ausmachen, oder mit andern Worten: der Stolz ist auch ein Grundtrieb. Der Geist

öffnet

öffnet sich nemlich auf seinem eignen Boden eine Quelle der Nahrung, die ihn sättige, deren Fülle aber wie der Thau, der wieder auf die Frühlingsblumen fällt, und den Trieb ihres Wachsthums befördert, auch seine Kraft auf eine wunderbare Weise zum Treiben, zu den edeln Thaten des Ruhms und der erhabenen Tugend reizt, durch welche alsdenn die Quelle immer reicher und reicher wird, bis sie durch diese Aus- und Einflüsse zu einem Meere von Seligkeit gedeiht — hier überrascht uns auf einmal der hohe Gedanke an des Menschen große Bestimmung!

Dieser Grundtrieb kann in verschiedene Arten von Grundtrieben abgetheilt werden; es kann nämlich eine jede Ureigenthümlichkeit des Geistes, von welchen jede eine absolute Größe hat, die durch unzählige Grade bis zu einer Eigenschaft eines Gottes steigen kann, und deren jede, wenn man sie an sich erblickt, den Geist mit einem Grade vom Gefühle des Stolzes nährt, zu dieser Abtheilung schickliche Gelegenheit und Ursache abgeben. Zu dem Ende würden wir uns vorstellen müssen, wie das Bewußtseyn einer gewissen Größe des Verstandes, des Muths, des Scharfsinns u. a. in uns Gefühle erzeugt, und wie ein jedes dieser Gefühle ein besondrer einzelner Nöthigungsgrund zu Aeußerungen der Willenskraft sey, und somit einen Trieb her-

vorbrächte. Diese Triebe würden wir nach denjenigen Namen benennen, welche die Ureigenthümlichkeiten als Quellen der treibenden Gefühle führen. Wir entlassen aber für jetzt diesen Eintheilungsgrund, weil er uns zu weit vom Ziele abführen würde; in einer künftigen systematischen Thelematologie soll er weiter ausgeführt werden. Was er indessen hier leisten soll, kann er schon in diesem Abrisse leisten, nämlich uns bekannt zu machen: wie vielerley Zwecke sich dieser Grundtrieb durch seine Wirksamkeit ursprünglich zu erzielen vorsetzen kann? Die Antwort ist: so viel besondre einzelne Gefühle des Stolzes kann er sich zu erzielen vornehmen, als es Ureigenthümlichkeiten des Geistes giebt, deren jede nach obiger Angabe das Vergnügen des Stolzes gewährt.

Es bietet sich uns ein andrer Eintheilungsgrund für die Darstellung der von diesem Grundtriebe abgeleiteten Triebe an, wodurch wir in den Stand gesetzt sind, diese so oft misverstandnen Triebe erklärlich zu machen und genau zu bestimmen. Der Grundtrieb bedarf nämlich Mittel, erstlich, wodurch wir zu dem Bewußtseyn unsers Selbstwerths, oder einer gewissen Selbstgröße kommen; zweytens Mittel, die uns zur Schätzung dieser Selbstgröße Anleitung und Gelegenheit geben. Nach diesen verschiedenen Mitteln,

denen

denen sich der Grundtrieb zu seinem Zwecke bedient, erhält er nun mancherley Modificationen und Benennungen; diese Modificationen sind eigentlich die Ursachen seiner so mannigfaltigen Phänomene. Nur diese Variationen der Phänomene sammelte man in der Erfahrung zusammen, nur an sie hielt man sich, wenn man in der Thelematologie die Triebe aufführen und ordnen wollte. Da nun aber diese Phänomene in der Erfahrung so vielfältig in einander fließen; so wurde der Thelematolog überall irre geleitet; er konnte es nie zu einer gewissen Präcision bringen; aber eben dadurch entstanden so viel schiefe und schielende Urtheile über den zu behandelnden Grundtrieb, die sich bis in die Moral erstreckten, und die größte Unordnung anrichteten.

Alle Gegenstände, sie mögen Namen haben, welche sie wollen, wenn sie eine bemerkbare Größe und Erhabenheit haben, sind Mittel, sich der Selbstgröße bewußt zu werden; sie aufzusuchen, sie zu beschauen, in ihnen sich selbst so oft als möglich abgespiegelt zu sehen, und sich dessen zu erfreuen, dahin strebt der Trieb des Stolzes, das ist sein Ziel. Es ist gar nicht nöthig, daß der Geist in der Anschauung solcher Gegenstände sich seiner Selbstgröße besonders und klar bewußt ist, die Anschauung thut ohnedies ihre Wirkung.

Aber

Aber sich seiner Geisteseigenschaften und ihrer Größe als unsrer bewust zu werden, erfodert nothwendig, daß sie sich merklich in Wirkungen geäußert haben. Die Kraft, der Verstand, der Tiefsinn müssen sich in Handlungen gezeigt haben, wenn sie sollen als die unsrigen angeschaut werden. Diese Aeußerungen haben Folgen, welche sich in den Veränderungen der Gegenstände, auf die sie gerichtet waren, endigen, und zu erkennen geben. An diesen Veränderungen haben wir in der Folge anschauliche Merkzeichen, die uns unsre Geisteseigenschaften zur Anschauung vorhalten. Wir fassen sie unter gemeinschaftliche Namen zusammen. Dahin gehört Reichthum, Herrschaft, Werke der Kunst und des Genies, und andre mehr. Von dergleichen Gegenständen kann man wieder so viel Arten machen, als es Eigenthümlichkeiten gibt, zu deren Bewußtseyn und Genuß sie Mittel seyn sollen.

Der Trieb des Stolzes, dessen Endzweck vermehrter und fortgesetzter Genuß der Größe unsrer wirklichen Geisteseigenschaften ist, muß sich demnach diese Mittel durch seine Wirksamkeit zu erzielen vorsetzen; sie sind Gegenstände seiner Bestrebsamkeit, Gegenstände unsrer Wünsche, denn ohne sie kann er seinen Endzweck nicht erreichen. Setzt er sich nun Eigenthum oder Reichthum zum

Ziele

Ziele seines Bestrebens vor, soll dieser das Mittel seyn, welches die Selbstgröße zur Anschauung und zum Genusse vorhalten soll, so wird der dadurch modificirte Trieb des Stolzes Trieb nach Eigenthum, nach Reichthum, genannt; trachtet er nach Mitteln der Herrschaft, verlangt er Gehorcher als Mittel des Bewußtseyns der Selbstgröße; so heißt er in dieser Modification: Trieb nach Herrschaft. Man sieht leicht, daß man diesen Grundtrieb in noch weit mehrere vereinzeln kann, als bisher geschehen ist; man darf nur die mannigfaltigen Geisteseigenschaften, welche alle der Größe fähig sind, vor sich legen, und alsdann die verschiedenen Gegenstände aufsuchen, welche als Mittel dienen können, jede dieser Eigenschaften in ihrer Größe zum Anschauen zu bringen. In der empirischen Thelematologie wird es wohlgethan seyn, wenn diesem Abtheilungsgrunde zu folge die Abtheilungen der Triebe erweitert, und so vollständig als möglich gemacht werden, dadurch wird sich das Terrain dieses Grundtriebes leicht überschauen und ausmessen lassen. Damit wird alsdann dem Moralisten vorgearbeitet, er weiß alsdann, zu wie vielen Modificationen der Trieb kann umgelenkt werden; er kennt das Feld, worauf der Trieb mit fast gleicher Gelenkigkeit arbeitet; er kann ihm die Gegenden nach ihrem Eintrage charakterisiren,

siren, und ihm die mehr ergiebigern mit Zuversicht anweisen.

Die Gelegenheiten und Ursachen, die diesen Grundtrieb bald mehr auf diesen, bald auf jenen abgeleiteten Trieb zu lenken pflegen, muß der empirische Thelematolog aufsuchen. Oft wählt der Stolz sein Theater und seine Rolle blos für sich aus den Umständen; nämlich aus den Anleitungen, die bey der Erziehung vorkommen, aus den Beyspielen und Gesprächen, u. d. gl. ein dunkles Gefühl der sich früh entfaltenden Geistes- und Körperkräfte lenkt seine Wahl; zuweilen aber wird die Wahl in der Gesellschaft und auf Mitanrathen des Triebes der Sinnlichkeit angestellt.

Alle Mittel, die sich der Stolz zu seinem erwehnten Endzwecke wählt, sind gut und unverwerflich, wenn sie nur dem Geiste Wahrheit vortragen, wenn sie ihm seine wahren Eigenschaften und ihre wahre Größe vorhalten, kurz, wenn sie getreue Spiegel sind, und keine täuschende Gefühle des Stolzes erzeugen. Der Reichthum ist ein gutes Mittel und Ziel der Bestrebsamkeit des Stolzes, wenn und so lange die erworbenen und noch zu erwerbenden Güter die Größe der Geistes-eigenschaften, welche sich in der Thätigkeit, der Klugheit, der Gerechtigkeit, und in den Absichten

des Gebrauchs jener Güter zeigen, getreu und wahr dem Bewußtseyn vorhalten. Eben so die Schönheit, die Herrschaft, der Stand, die Gelehrsamkeit und andre.

Wir können die Mittel und Ziele des Stolzes aus seiner eignen Natur auf folgende Art würdigen. Das Gefühl des Stolzes entsteht nämlich aus dem Bewußtseyn der wirklichen, realen Größe eigner Eigenschaften; vorgestellter Mangel, Bewußtseyn verneinter Größe der Eigenthümlichkeiten, erzeugt das Gefühl der Demuth. Der Trieb besteht also bey Wahrheit, er fodert sie; diejenigen Mittel sind demnach würdige Ziele des Stolzes, die durch sich selbst am wenigsten zur Täuschung und Unwahrheit führen. Menschenwohl, als Gegenstand und Mittel des Triebes, leitet nach aller Erfahrung durch sich selbst viel weniger zu dieser Täuschung, als Herrschaft und Schönheit; jenes ist also auch deswegen ein glücklicheres Ziel des Stolzes. Es würde nicht schwer fallen, aus einer Menge Beyspielen zu beweisen, daß sich alle Raisonnements über den Stolz auf den oben angegebenen nothwendigen Hauptcharacter seiner Natur stützen; und daß folglich ihre Wahrheit blos darnach kann sicher geschätzt werden, wenn die Raisonneurs das Verfahren des Stolzes mit diesem ihm natürlichen, nothwendigen Charac-

cter genau zusammengehalten und verglichen haben. Eben das gilt auch von einem zweyten Character des Stolzes. Dieser Trieb hat nämlich auch den Endzweck, das Gefühl des Selbstwerthes zu erweitern, zu erhöhen und dauerhaft zu machen. Dies kann nur dadurch geschehen, daß er durch seine Thätigkeit und Uebung die Geisteseigenschaften nach ihrem Umfange und in immersteigender Größe zum Bewußtseyn bringt. Es werden demnach auch diejenigen Ziele dieses Triebes die würdigern, ihm angemeßnern seyn, welche durch sich selbst den Geisteskräften am mehrsten Gelegenheit und Ursache zu Uebungen, und die beste Aufmunterung zur Bestrebsamkeit und Erweiterung aller Kräfte geben. Der eben erwehnte Character ist diesem Triebe mit allen andern gemein, es ist der Character der Vernünftigkeit, denn diese ist nichts anders als der unbekannte Grund der nothwendigen Fortsetzung und Ausdehnung der Geisteskraft; durch ihn ist jeder Trieb erst, was er ist, nämlich das Spannen der Kraft nach Erweiterung.

Bis hieher war nur die Rede von den Mitteln, der Selbstgröße überhaupt sich bewußt zu werden; der Grundtrieb hatte sie vonnöthen, sie wurden deshalben seine Ziele, und zugleich Gelegenheiten zu Modificatipnen desselben, oder zu ab-

geleiteten Trieben. Ein andres Moment seiner Natur, durch dessen Berichtigung er zu variiren pflegt, ist die Schätzung des Selbstwerths. Die gewählten Mittel zu dieser Würdigung geben Gelegenheit zu neuen abgeleiteten Trieben, deren Betrachtung noch wichtiger ist, als die der aus dem vorigen Eintheilungsgrunde abgeleiteten. Obgleich diese Mittel mit jenen des Bewußtseyns zuweilen zusammenfallen, so verdienen sie doch, wie gesagt, der richtigen, aber oft verfehlten, Beurtheilung des Triebes wegen, eine noch genauere Erörterung. Ich will die daher entstehenden abgeleiteten Triebe tabellarisch vorlegen, und alsdann einige Anmerkungen beyfügen.

Der Stolz übergiebt das Richteramt über Selbstgröße, Verdienst und Vorzug entweder andern, oder er behält es für sich selbst. Im ersten Falle heißt er: Ehrtrieb, im andern: Trieb der Selbstschätzung. Diese zwey abgeleitete Triebe machen die nächsten Arten aus, von denen es wieder eine Menge Unterarten giebt.

Der Ehrtrieb

1) ist verständig, wenn er die Urtheile und Bestätigungen des Selbstwerths von gültigen Richtern einzuholen geneigt ist;

2) er

2) er wird zum Triebe der Eitelkeit, wenn er die Richteraussprüche von jedwedem Unkundigen verlangt, und wünscht, daß man sich vorgehaltene äußere zweydeutige Kennzeichen zum Maaßstabe der Sentenzen gefallen lasse.

a) Buhlt die Eitelkeit durch Selbstankündigung der Selbstgröße um Lob und Ehre, soll diese Vorhaltung die Regel fremder Urtheile seyn; so modificirt sie sich zum Triebe der Prahlerey.

b) Macht sie Handlungen, die sie vorweist, oder zeigen läßt, zu Kennzeichen des Maaßstabes für die gesuchten Urtheile andrer; so qualificirt sie sich zum Triebe des Großthuns.

c) Führt sie Reden, in denen angebrachte Anspielungen, Erwartungen des Lobes die Kennzeichen für andre seyn sollen, wo und wie sie den Werth des Verdienstes zu schätzen haben; so heißt diese Eitelkeit: Trieb der Nothwendigkeit.

d) Hält sie Kleider, Schönheit, Güter, Geberden u. d. gl. den Richtern zum Maaßstabe hin; so berechtigt sie sich zu dem wichtigen Triebe der Hoffart.

Der Trieb der Selbstschätzung

übernimmt also das Richteramt selbst; dazu bedarf er eines Maaßstabes, nach dem der Selbstwerth soll gewürdigt werden; die Wahl desselben giebt wieder zu verschiedenen Variationen Anlaß, für die wir nicht immer die adäquatesten Namen finden werden.

1) Er ist Trieb der sinnlichen Selbstschätzung, wenn er sich aus äußern Gütern einen Maaßstab zusammensetzt, und den Besitz derselben zum Kennzeichen des wahren Besitzes von der Größe des Selbstwerths bey sich macht. Der Mensch lernt nämlich durch andre demjenigen einen gewissen Werth beylegen, der einen solchen Reichthum, solche Kleider, solche Kinder besitzt, einen solchen Gang hat, eine solche Gesellschaft frequentirt, und solche Speisen und Vergnügungen genießt; aus diesen allen setzt er sich ein sinnliches Bild von einem Maaßstabe des menschlichen Werths zusammen, und würdigt sich darnach; dies ist das Mittel der sinnlichen Selbstschätzung.

2) Gebraucht er weniger solche zweydeutige Außendinge zu seinem Maaßstabe, sondern vielmehr Kennzeichen und Mittel, die an sich sichrer und geradezu auf Selbstwerth führen, welche die Wahrheit offner und mit weniger Hehl dem Auge vor-

vorlegen, weil sie nähere Wirkungen der geäußerten Eigenschaften des Geistes sind, wie Geschicklichkeit, Aeußerungen der Klugheit und des guten Herzens; so möchte ich ihn den Trieb der Werthschätzung nennen.

A) Wenn er zu diesem Ende Handlungen und Geschicklichkeiten, kurz die Vorzüge andrer zum Maaßstabe nimmt, wenn er eigne Vorzüge mit denen der andern vergleicht und abwägt, so mag er Trieb des Hochmuths heißen;

a) dieser, wenn er sich mit Menschen von geringem Verdienste zusammenhält, wird mit Recht der selbsttäuschende,

b) wo er sich aber mit Vorzügen von größerm Werthe vergleicht, und seine eignen, um sie entweder mit jenen ins Gleichgewicht, oder sogar zur Ueberwage zu bringen, sophistisch vergrößert, der einbilderische;

c) wo er zugleich die Vorzüge andrer verkleinert — welches er durch Verachtung, Verleumdung, und durch ein demüthigendes Betragen zu erkennen giebt — der dumme und thörichte Hochmuth genannt.

d) Eben dieser Hochmuth wird zur Pedanterey, wenn er nur Leute von seinem Metier,

tier, und deren Vorzüge zum Maaßstabe des eignen Werths macht.

B) Der Trieb der Werthschätzung wird zum Triebe der Hochschätzung, wenn er zur Würdigung seines Werthes ein Bild von Tugend und Verdienst gebraucht, von dessen Aechtheit er sich keine Gründe angeben kann.

C) Ist aber sein Maaßstab ein Bild von einem edeln und verdienstvollen Manne, von dessen objectiver Vortrefflichkeit und Wahrheit er aus hinlänglichen Gründen überzeugt ist; so möchte ich ihn den Trieb der Hochachtung, oder auch den Trieb der Tugend nennen.

Anmerkungen über diese abgeleiteten Triebe.

Es lassen sich über diese tabellarische Darstellung der Triebe sehr viel belehrende Reflexionen anstellen. Man kann mit ihrer Hülfe, und an der Hand der Erfahrung, ganz richtig einen gewissen Stufengang der Cultur skizziren, und das Verhältniß der äußern Umstände zu jeder Stufe derselben in Absicht der Folgen mit viel Genauigkeit bestimmen. Dieses Geschäfte liegt jetzt außer mei-

nem

nem Zweck; ich will gegenwärtig nur eine kurze Anleitung zur Berichtigung des wichtigsten Theils der Thelematologie geben, und zu einer fruchtbaren Verbesserung derselben Aussichten eröffnen; hiezu mögen indessen folgende Anmerkungen hinlänglich seyn.

1) In einem jeden dieser Triebe liegen auch zugleich die Gründe des Benehmens bey den mannigfaltigen äußern Verhältnissen, die auf einen jeden derselben, und auf seine Zwecke Beziehung haben, also besonders auch die Gründe des Betragens gegen andre Menschen. Daraus lassen sich gute Zeichnungen der Character entwerfen, die dem Moralisten und seinen Gehülfen die besten Geschenke sind.

2) Gewöhnlich hielt man den Ehrtrieb entweder für einen ursprünglichen Trieb, oder für einen solchen, der als ein Mittel dem Triebe der Sinnlichkeit zinsbar ist. Zuweilen ist das letzte wahr; mancher strebt nach den guten Urtheilen seiner Nebenmenschen, insbesondere der Günstlinge des Glücks, weil er dadurch Mittel des sinnlichen Vergnügens hoffen kann; aber nie ist die Ehre ganz allein Mittel der Sinnlichkeit, dieser hat sie nie ihren ersten Ursprung zu danken, sie ist nur durch diese Verbindung und Gesellschaft mehr herabgewürdigt.

Diejenigen, welche der ersten Meynung anhängen, vermischen alles unter einander; alles gute und böse, was theilweise den andern abgeleiteten Trieben beygemessen werden muß, wird dem Ehrtriebe zugeschrieben. Daraus entstanden unauflösliche Schwierigkeiten und bittre Streitigkeiten; einige erhoben ihn bis zum Himmel, andre kannten nichts verderblicheres als ihn, noch andre schwankten in ihren Urtheilen. Dies mußte die Disciplin des Grundtriebes sehr verwirrt machen, und viel Schaden verursachen; die Erfahrung bestätigt es gnugsam. Nimmt man aber jeden jener abgeleiteten Triebe besonders, macht man sich mit ihrer Natur bekannt, vergleicht man sie mit dem Grundtriebe und seinem Zwecke, als dem sichern Maaßstabe ihrer Würdigung; so läßt sich ohne Mühe finden, daß sie alle von der Natur erzeugt werden, um durch sie stufenweise den Menschen dem Zwecke des Grundtriebes näher zu bringen, oder den Grundtrieb allmälig in den bestimmteren Trieb der Tugend umzuformen, durch welchen der Zweck des Grundtriebes, nämlich den größtmöglichen Genuß des wirklich hohen Selbstwerths zu erlangen, einzig allein und geradezu erreicht wird. Hieraus hat sich nun der Moralist, dem die Disciplin des Triebes in seiner Wissenschaft anvertraut ist, die richtigern Grundsätze abzunehmen, nach

chen er, den Fähigkeiten der Subjecte gemäß, einen abgeleiteten Trieb stufenweise in den andern einleitet; indem er die Auswüchse eines jeden aufdeckt, und mit dem Zwecke des Grundtriebes in Vergleichung setzt; zugleich aber auch der Schwäche des Subjects, welches jetzt mehr der Mittel dieses oder jenes abgeleiteten Triebes fähig seyn mag, dadurch aufhilft, daß er das Zweckmäßige eines jeden Mittels, und die richtige Art seines Gebrauchs in Hinsicht auf den Hauptzweck würdigt und bestimmt.

3) Auch der Trieb des Hochmuths mit seinen Unterarten wird oft mit dem Grundtriebe des Stolzes verwechselt, es wird von den Phänomenen jener auf die Natur des letztern sehr fälschlich geschlossen. Der Ungrund, der daraus entstandenen Urtheile fällt jetzt sogleich in die Augen. Inzwischen irrt man sich sogar, wenn man den so bestimmten Trieb des Hochmuths dem Ehrtriebe unterordnet, und jenen überhaupt für schlechter hält. Er ist in der That, da er unter den Trieb der Selbstschätzung gehört, dem Zwecke des Grundtriebes an sich näher, als der Ehrtrieb seiner Natur nach seyn kann, denn dieser läßt die Beurtheilung des Werths fast ganz von andern abhängen, da inzwischen jener doch den Anfang gemacht hat, seinen Werth selbst zu bestimmen. Auch seine Fol-

gen

gen der Geringachtung, wenn sie nur sonst aus der wohlgeordneten Richtung des Triebes, und der richtigen Vergleichung fließen, sind bey weitem so tadelnswerth nicht, als man in der Moral oft anzugeben pflegt; die Folgen sind nothwendig, das Kleinliche, das Unwerthe muß das Gefühl der Geringachtung erzeugen; der Natur das Gegentheil auflegen heißt, sie auffodern, daß sie an sich zur Selbstlügnerin werde. Man lasse also der Natur ihren Zug, sie erzielt damit das beste Erziehungsmittel; man schränke nur die Parteylichkeit, zu der sie sich leicht neigen kann, dadurch ein, daß man ihr die Vergleichung richtig anstellen, und die Schwierigkeiten, die sich derselben entgegenstellen, vermeiden lehrt.

4) Schon die Alten, besonders die Stoiker, haben die Zucht des Triebes der Hochschätzung für die beste gehalten; bey Leuten von noch sehr eingeschränkter Stärke des Geistes, für sinnliche Menschen, ist sie auch gewiß die brauchbarste und sicherste; denn diese können den Trieb der Hochachtung noch nicht in sich spielen lassen. Jener aber läßt sich mit weit weniger Mühe mit Concretivischem, mit Schilderungen trefflicher Menschen ziehen; der Mensch kann sich bey dem Anschaulichen bethun, seine Handlungen gehen leichter an dem Faden des moralischen Sinnes und Gefühls fort, die an der

schwe-

schweren Kette der Gründe den Wünschen des Triebes und seinem Fluge nicht folgen würden. Hat dieser Trieb einige Zeit gewirkt, hat er das Herz und den Verstand mit den Seiten des Menschenwerthes vertraut gemacht; so kann man alsdann ohne Schwierigkeit die höhere Stufe des Grundtriebes, die Stufe seiner Mannheit, ersteigen lassen.

So viel im Allgemeinen von dem Stolze, von der thelematologischen Seite betrachtet; nun noch einige Worte von seinem Gebrauche in der Moral, wo wir ihn blos als Gefühl und als Triebfeder zu den Vorschriften der Tugend ansehen.

II.

Der Stolz von der moralischen Seite.

Die Moral kann und soll nichts anders thun, als das Bild des vortrefflichen Menschen entwerfen, und die einzelnen Züge in Regeln verwandeln, welche die Thätigkeit des Geistes, oder den Willen, der durch Handlungen dieses Bild realisiren, und nach und nach zum Anschauen bringen soll, leiten und lenken. Dieses Bild ist zusammengesetzt aus den ursprünglichen Eigenschaften des Geistes, welche die Vernunft zur höchstgedenkbaren

Größe

Größe erhoben vorstellt. Die moralischen Regeln sind deshalben nichts anders, als eben diese in Vorschriften verwandelte Eigenschaften des Geistes; ihre Allgemeingültigkeit ist der untrüglichste Character ihrer Wahrheit; denn was sich an der Idee der Menschheit, an der allgemeinen Geistesnatur erprobt, muß dieser Natur angemessen und mit ihr übereinstimmend seyn. Ihr Ausdruck des uneingeschränkten Umfangs auf alle vorkommende Fälle ist der Character der Vernünftigkeit dieser Gesetze, ein Character, den auch die Naturgesetze, durch die Vernunft geprägt, an sich tragen.

Da nun jede Geisteseigenschaft einen absoluten Werth, eine absolute Größe hat, welche die Vernunft in dem Ausdrucke des aus der Eigenschaft umgewandelten Gesetzes in einem erhabenen Umfange vorstellt; z. B. die Eigenschaft des Geistes: Kraft, welche in das Gesetz ist verwandelt worden: strebe nach hohem Muth und Geistesstärke! — ferner, weil mit dem Anschaun einer solchen Geisteseigenschaft nothwendig ein angenehmes Gefühl, und insbesondre mit dem Anschaun ihrer Größe das Gefühl des edeln Stolzes, des Selbstwerths, des Verdienstes, und der Würde verbunden ist; — endlich, weil der Wille keiner Richtung seiner Thätigkeit, also keiner einzigen Bewegung und Aeußerung nach einem Gesetze fähig

ist,

ist, wo ihn nicht ein Nöthigungsgrund treibt, welcher jedesmal ein Interesse, ein Gefühl seyn muß; — so folgt, daß der Moralist das Gefühl des Stolzes, der Selbstgröße und Würde bey jeder moralischen Regel erzeugen, und zum Nöthigungsgrunde, zur Triebfeder, nicht allein gebrauchen kann, sondern vermöge der Natur der Sache nothwendig gebrauchen muß, wenn seine Gesetze uud deren Vorstellungen in dem Menschen wirksam werden, und zu Entschlüssen und Ausübungen führen sollen.

Der Moralist hat also das Geschäfte, den Grundtrieb des Stolzes, welcher den nämlichen Zweck hat, den die Moral aufstellen kann und muß: nämlich den Menschen zum endlichen Anschaun seiner immer erhöhtern Seelengröße zu verhelfen, anzubauen, durch seine Regeln zu richten, auf die einzelnen Fälle möglicher Aeußerungen hinzuweisen, und dadurch seinen Weg zum Ziele zu ebnen; nicht aber ihm die Banden der Sklaverey und der falschen Demuth umhängen, damit er in den Staub sinke, und niedrig wie ein Wurm fortkrieche. Wie gesagt, gebt dem Menschen endlich einmal sein Recht wieder! authorisirt es in der Moral nach der Vorschrift der Geistesnatur, und ihren nun offen vorgelegten Absichten, vor der ganzen Welt! legt es dem Despo-

tismus

tiſmus vor, daß es ihn mächtiglich warne und abmahne von ſeinen Stöhrungen der menſchlichen Rechte! Ja Freunde! gebt dem Menſchen ſein Gefühl der Größe wieder, baut es an, verhelft ihm dazu, und entwindet es ihm nicht durch Vorſpiegelungen andrer Triebfedern, die wol vielleicht ſchön klingen mögen, aber wahrhaftig entweder keinen möglichen, oder äußerſt ſchwierigen Sinn für ihn haben, und deswegen ihn kalt laſſen, oder ihn durch einige verdeckte Umwege und Schleichgänge feſter an die Sinnlichkeit anſchließen, wie wenn man Hoffnungen des Lohns zum Beweggrunde macht; gebt es ihm, die Menſchheit fodert es von euch, — oder ſoll ſie darum flehen? es iſt ihr Recht — o! die Rechte der Menſchheit — wer wird ſich für ſie groß intereſſiren, wenn ſich ſelbſt die Philoſophie mit den Vorurtheilen, und mit dem Deſpotiſmus in ſchändliche Verträge einläßt? — Doch nein! viele werden es, ſo bald ſie dieſe Rechte ſicher und deutlich werden erkannt haben, ſo bald ſie aus dem Gewirre und Gebräme der Schulweisheit in ihrer nackten, natürlichen und lieblichen Geſtalt, (die eigentlichen Grazien!) wieder werden dargeſtellt ſeyn — nun dann, eines derſelben iſt, wie die Beweiſe zeigen, das obengenannte.

Glückſeligkeit iſt der große Endzweck der Triebe und der Moral. Beide ſuchen ihn dadurch

zu erreichen, daß sie den Menschen zum Anschaun seiner größtmöglichen Vortrefflichkeit verhelfen. Wäre diese bis zur Vortrefflichkeit eines Gottes erhoben, wäre sie in Werken des Willens zum Anschaun vorgelegt, wie die unendliche Größe des Schöpfers in seinen Werken der Allmacht und Weisheit; der Mensch würde die Seligkeit jenes Unnennbaren genießen. Seine Hoffnung geht dahin, so hoch erhebt sie die Vernunft, wenn sie die Rechte der Geistesnatur in ihrer glänzenden Erhöhung und Ausbildung vorstellt. Man muß demnach annehmen, daß Glückseligkeit, auf welche die Hoffnung der Geistesnatur hinweist, nichts anders ist, als das unaussprechliche Gefühl der höchsten Geistesgröße, ihrer möglichsten Erhabenheit und Ausdehnung. Die Moral soll diese Geistesgröße, diese Vortrefflichkeit und Würde der innern Natur lehren, zeigen, wie man durch Uebung darnach strebt, und wie man sie in Werken und Thaten dem Geiste zum Anschaun vorlegt, und genießen läßt. Je öfter, je mehr er dieses Gefühl des Edeln und Würdigen in Vorstellungen möglicher Aeußerungen, oder in Vorsätzen, in beabsichteten Handlungen in diesen Lagen und in jenen Verhältnissen, also als Gefühl der Hoffnung genießt, desto mehr Triebfeder hat die Tugend, oder, welches einerley ist, desto mehr Beweg-

weggrund ist für das Bestreben nach dieser Größe und Würde da, (denn eine jede Triebfeder ist ein Gefühl der Hoffnung,) desto schneller steigt der Geist von Größe zu Größe, und ist schon auf diesem Fluge nach dem Tempel der Glückseligkeit nach Maaßgabe seiner Fassung glücklich, glücklich im Halbgenusse der Hoffnung bey beabsichteten edeln Thaten, und noch glücklicher in dem Besitz des schon durch Tugend errungenen reinen Gewinnstes der Würde und Größe des Geistes. — Es leuchtet also von neuem ein: das Gefühl der Würde, des edeln Stolzes, ist die ächte, die mächtigste Triebfeder der Tugend, die einzige Hauptstütze aller Moralität, und zugleich ihr wahrer Preis; denn dieses Gefühl ist in seiner möglichst erhabenen Ausdehnung der einzige Zweck der Tugend, nämlich reine Glückseligkeit. *)

Aber

*) Man vergleiche mit dieser Erörterung dasjenige, was Kant in der Crit. der prakt. Vern. S. 126. bis 191. sagt; die geringe Abweichung, die man bey der Vergleichung finden wird, ist hoffentlich dem Leser willkommen, und söhnt ihn mit der vorgeworfenen Härte wieder aus. Diese Abweichung thut inzwischen dem System im Ganzen nicht den mindesten Eintrag; aber für ihre Rechtmäßigkeit ist auch nicht weniger in den beygefügten Gründen

so.

Aber ich wollte um alles diese Triebfeder zur Empfehlung einer seichten, ungegründeten so genannten Moral nicht gebraucht wissen. Wir müssen nothwendig zuerst das ächte Bild des vortrefflichen Menschen entwerfen, beweisen, streng beweisen, daß die Natur des Geistes, und nichts anders, bey der Zeichnung die Hand geführt hat. Wir müssen ferner so bestimmt, so speciell, als möglich, das Terrain jeder aus dem Bilde gezogenen Regel angeben lernen, benebst den bewährten Mitteln der Klugheit; wo dies nicht ist, wo wir das Bild nur obenhin und unkenntlich vorlegen, und jedem die Ausbildung selbst überlassen, da würden wir den Geist mit der Triebfeder falsch aufblasen, den Willen zwar anfeuern, allein er würde wie ein Besessener herumirren, und sich aus einem Arm der abgeleiteten Triebe in den andern werfen.

Angelegentlich wird der Moralist nun fragen: ob er auch diese Triebfeder, in Ehrliebe eingekleidet, gebrauchen könne? Aus der vorigen Betrachtung der abgeleiteten Triebe erhellt die Antwort schon

sowohl, als hauptsächlich in der schon angezogenen Metaphysik des Vergnügens hinlängliche Rechenschaft gegeben worden; auch spricht schon die Natur für diesen Fortbau des Systems, und dieses erscheint jetzt in lieblicher Würde.

schon hinlänglich; indessen können einige darüber angestellte Reflexionen die Sache in ein noch helleres Licht setzen.

Die Triebfeder des Stolzes kleidet sich in Ehrliebe, um, nach ihrer Meynung, durch die Urtheile andrer, theils von der Richtigkeit und Wirklichkeit des Selbstwerthes, theils von dem Grade des Anwachses dieses Werths überzeugt zu werden; oder mit andern Worten: der Hauptzweck des Triebes, sich der wirklichen und immer steigenden Selbstgröße zu erfreuen, ist die Ursache, warum der Mensch das Richteramt, über seinen Werth zu entscheiden, andern übergiebt. Diese Einkleidung der Größenliebe in Ehrliebe hat ihren Ursprung einer Schwäche des Menschen zu verdanken, von der sich kein Menschenkind vielleicht ganz losmachen kann. Keiner getraut sich, durch seine eigne Kraft seinen Werth sich immer vor Augen zu stellen, und über die richtige Größe und den Anwachs desselben zu entscheiden; zwey Foderungen, die die Vernunft doch nothwendig in den Trieb legt. Dies vorausgesetzt, so folgt nothwendig, daß die Triebfeder der Ehrliebe in der Disciplin der Moral nicht dürfe übergangen werden, die Schwachheit der Menschen fodert sie unnachlaßlich, besonders auf den Stufen der frühern moralischen Cultur.

„Aber

„Aber die Folgen? die Erfahrung warnt mit lauter Stimme!„ Wir wollen versuchen, aus der gegebenen Darstellung der abgeleiteten Triebe, zusammengehalten mit dem Hauptzwecke des Grundtriebes, und mit dem stufenweisen Gange der Cultur unsrer Geisteskräfte einen kurzen Abriß von der Disciplin des Grundtriebes zu entwerfen.

Vor allen Dingen muß der Moralist die Tugenden prăcis vorstellen, und nicht durch zu kargen und zu allgemeinen Unterricht von ihrem Umfange dem Zöglinge selbst überlassen, die Urtheile andrer mit diesen und jenen Eigenschaften und Handlungsarten zu verbinden. Nie darf der Schüler, der seinen Verstand brauchen kann, erst von dem Lobe und Tadel andrer anfangen, den Werth der Handlungen zu lernen. An intuitiven Bildern vortrefflicher Menschen, die der Moralist nach seiner aus objectiven Gründen festgestellten Sittenlehre zu entwerfen hat, muß sein moralischer Sinn frühzeitig gewöhnt werden, moralische Handlungen empfindungsartig zu billigen, und andre zu mißbilligen. Nach diesen Uebungen, die in früher Jugend, wo ohnehin die Meinungen andrer noch nicht sehr interessiren, und diese Uebung etwa zu schwierig machen, führt nun auch der Lehrer zu seinen dem geübten moralischen Sinne vorzulegenden Lehren das Lob und den Tadel andrer, als Bestätigungen

und nähere Bestimmung des Bescheids seines moralischen Sinnes, an, und lehrt die Ehre dadurch blos als Bestätigung zu erwarten. Dieser Beytritt der Ueberzeugung, ich meyne die Vorstellung des Beyfalls andrer, ist für das Ausdauern des moralischen Sinnes gegen die sophistischen Angriffe der Sinnlichkeit äußerst wichtig. Auf der andern Seite aber schützt auch die Macht der Gewöhnung des moralischen Sinnes sicherlich gegen zu große Fehltritte der Ehrliebe. Dies ist um so mehr zu erwarten, wenn nun der Moralist in der Folge seiner Disciplin nach und nach die Trüglichkeiten der Ehrliebe aufdeckt, ich meyne die Unsicherheit der Urtheile andrer über unsre Selbstgröße. Der edle Stolz erkennt diese Trüglichkeiten sehr leicht, die Erfahrung erleichtert ihm die Ueberzeugung; auch muß er sie seiner Natur nach, welche Wahrheit verlangt, verabscheuen; denn er sieht, so bald er die Täuschung anerkannt hat, seinen Endzweck, sich der Wahrheit und Wirklichkeit des Selbstwerths zu erfreuen, nicht mehr erfüllt. Dadurch wird aber eine Lücke im Herzen gemacht; diese auszufüllen, und das Suchen des Triebes nach einem andern Mittel der Würdigung zu befriedigen, ist eine neue Angelegenheit der Disciplin. „Von „Männern, deren Werth du selbst hochschätzest, „kannst du noch immer richtige Urtheile erwarten,

„auf

„auf ihren Beyfall kannst du sicher rechnen;„ mit dieser Maxime läßt sich der so weit gezogene Trieb einstweilen befriedigen. Statt, daß er vorher das allgemeine Lob der Menschen in Gedanken hatte, ein Gedanke, der dem noch schwach selbsturtheilenden Menschen ein Bedürfniß ist, indem die Vorstellung des allgemeinen Lobes ihn begeistern und vor der stark andringenden Sinnlichkeit schützen muß; statt dessen also schränkt er jetzt seine Ehrliebe auf wenigere ein; diese erwärmt ihn zwar auch nur, aber er bedarf auch jetzt nicht mehr.

Diese so gewendete und eingeschränkte Ehrliebe, welche in der Religion statt vernünftiger Männer oder geliebter Personen, ja sogar ihrer Schatten, die Schatten der Vorwelt mit eingeschlossen, Gott, den allgegenwärtigen Zeugen der Handlungen, setzt, muß aber schon einige genauere Aufklärung über Selbstschätzung, schon einige Uebung darinnen haben, um sich bey moralischen Handlungen mit unbezweifelter Gewißheit sagen zu können: andre Vernünftigen müssen sie schätzen; oder mit andern Worten, der Ehrliebende muß von einer andern Seite von der objectiven Vortrefflichkeit gewisser Handlungen, und von ihrem nothwendigen Zurückdeuten auf wahren Selbstwerth, einen Grad von Ueberzeugung haben. Diese Ueberzeugung kann aber nirgends anders

herkommen, als von einer guten Uebung in der Selbstschätzung nach objectiven Gründen. Man kann diese Uebung das Uebergangsmittel von der Ehrliebe, die vorzüglich in der Kindheit der moralischen Cultur ihre Rolle spielt und spielen muß, zu dem höchsten und besten Grade der Aeußerung des Triebes, nämlich der Selbstschätzung nach objectiven Gründen, nennen. Es geschieht diese Uebung erstlich durch angeleitete Selbstvergleichung mit vortrefflichen Menschen unserer Zeit, deren Bildnisse mit dem gerechtfertigten Bilde der Moral zusammengehalten und gewürdigt worden sind. „Bey „diesen Handlungen und Gesinnungen hast du ge„wiß einen entschiedenen Werth, denn sie sind den „Gesinnungen, dem Benehmen jenes vortrefflichen „Mannes gleich.„ Diese Stufe auf der Leiter der Selbstschätzung ist noch mißlich und gefährlich, es giebt hier noch manchen optischen Betrug; der Moralist kann ihn aber ausbeugen und verbessern, wenn er die Uebungen mit seinen Untergebenen selbst anstellt, auf die Momente der Vergleichung aufmerksam macht, und die Schwierigkeiten, die gewöhnlichen Fehltritte entdeckt, und vermeiden lehrt, — ein Geschäffte, das noch wenige Moralisten zu ihrer Pflicht gemacht haben, theils weil sie die Wichtigkeit desselben nicht einsahen, theils — weil es nicht gewöhnlich war, sich mit solchen

Uebungen in den Vorbereitungen auf seinen Stand abzugeben; indessen hat Natur und Gnade dieses Amt übernommen.

Die Selbstschätzung, welche, wie man sieht, schon viele helle Kenntnisse, viel Aufmerksamkeit, viel Uebung des Verstandes, also schon einen hohen Grad der Cultur der moralischen Vernunft voraussetzt, thut noch einen weitern Schritt zu ihrem Ziele, wenn sie sich vortreffliche Menschen der Geschichte, und endlich Gott zum Maaßstabe ihrer Selbstwürdigung vorsetzt, und diese letzte zur Ursache ihres Gefühls, als einer moralischen Triebfeder, macht. „Ich, der ich so beschaffen bin, und „solche Gesinnungen und Vorsätze hege, habe ge„wiß diese Größe des Werths, weil jene vortreff„lichen Männer, weil Gott selbst so viel Werth „durch die nämlichen Eigenschaften bekommt.„ Diese Maaßstäbe sind nichts anders, als concretivische Bilder der moralischen Größe, oder die Moral in ein lebendiges Gemälde verwandelt; die Tauglichkeit derselben hängt demnach von ihrer mindern oder größern Anschaulichkeit, von der Lebhaftigkeit ihrer Farben, von deren Mischung und Haltbarkeit, und von der richtigen Stellung des ganzen Bildes gegen das Auge ab. Ein so abhängiger Nutzen häuft also Foderungen auf Foderungen, welche niemals werden erfüllt werden, so

lange

lange Geschichtsvorträge so eingeschränkt sind, und die Gotteslehre so abstractivisch karg ausfällt. Die christliche Religion trägt überall auf diese Art der Selbstvergleichung an; man hätte also billig ihren Faden aufnehmen und fortspinnen sollen. — Auch eben dieses, daß die christliche Moral die Art der höhern moralischen Disciplin zum Muster vorstellt, muß ihr zum Lobe gereichen; denn auch dieses bestätigt es, daß sie der Natur und Vernunft in ihren Anordnungen folgt. Man hängt sich aber zu sehr an die Formen, wenn man ihre Musterart, welche sie in diese Vorstellungen, in jene Geschichten einkleidet, beybehalten zu müssen glaubt; ferner auch, wenn sich viele überreden, daß sie ihre Art der moralischen Disciplin für alle, auch für die niedrigsten Stufen der Cultur, anwenden müßten.

Noch ist übrig, daß diese bisher abgehandelte Haupttriebfeder der Moral mit derjenigen in Vergleichung gebracht werde, welche in der christlichen Moral aufgestellt wird; ferner auch: daß die Gefühle der Demuth, der Unterwürfigkeit und Selbstverleugnung näher bestimmt, ihr Ursprung gezeigt, und mit jener Triebfeder in Harmonie gebracht werde; — alles dieses will ich aber auf eine andre Zeit aufsparen.

Abicht.

Neues philosophisches Magazin,

Erläuterungen

und

Anwendungen

des

Kantischen Systems

bestimmt.

Herausgegeben

von

J. H. Abicht und F. G. Born.

Ersten Bandes zweytes Stück.

Leipzig,
bey Joh. Phil. Haugs Wittwe.
1789.

Verzeichniß

der

in diesem zweyten Stücke

enthaltenen Abhandlungen.

I. Ueber die Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische, zur Prüfung eines Aufsatzes im dritten Stücke des ersten Bandes des Eberhardischen philosophischen Magazins S. 307. u. f. Von Born.

II. Entstehung der Aesthetik, Kritik der Baumgartenschen, genauere Prüfung des Kantischen Einwurfs gegen die Möglichkeit jener philosophischen Geschmackstheorie, bestimmtere Richtung der ganzen Frage, worauf es hierbey ankommt. Von Heydenreich.

III. Hinweisung der Kantischen Moralphilosophie auf Religion, vorzüglich Religion Jesu. Von B***.

IV. Prüfung der im Eberhardischen philosophischen Magazin im zweyten Stück befindlichen Abhandlung des Herrn Maaß über die transcendentale Aesthetik. Von Abicht.

I.

Ueber die

Unterscheidung der Urtheile

in analytische und synthetische, zur Prüfung eines Aufsatzes im dritten Stücke des ersten Bandes des Eberhardischen philosophischen Magazins S. 307. u. f.

Einer der vornehmsten Grundpfeiler, auf welche das Kantische System sich stützt, ist die Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische. Ganz natürlich würde dieses höchst consequente und in allen seinen Theilen vollkommenst zusammenstimmende Lehrgebäude nothwendig in die gewünschten Trümmer zerfallen müssen, wenn die, denen an dem Einsturze desselben gelegen ist, die Nichtigkeit dieser Eintheilung darzuthun vermögend wären. Man hat daher hier und da sich der vergeblichen Bemühung unterzogen, die Unstatthaftigkeit und den Ungrund dieser Unterscheidung

zu zeigen *); man hat sogar an den Sätzen selbst, die Kant als Beyspiele synthetischer Urtheile hin und wieder vorgelegt hatte, gesucht, ihre Gleichartigkeit mit den analytischen zu erweisen, und beide in eine und dieselbe Classe zu setzen **). Da man aber gar bald gewahr werden mußte, daß man auf diesem Wege nicht fortkommen, und eine so wohl begründete Eintheilung keinesweges wankend machen könne; so giebt man nunmehro diesen Bemühungen eine andere Richtung. Man sucht nicht nur dem Königsbergischen Weltweisen das Verdienst der Entdeckung dieses bisher vernachlässigten Unterschieds streitig zu machen; man giebt nicht nur vor, daß diese Eintheilung in jeder bisherigen Metaphysik zum Grunde gelegen habe; sondern man schuldigt auch dieselbe eines Mangels der Bestimmtheit und Präcision an, und will, daß andere vor Kant weit richtiger und determinirter diese Unterscheidung angegeben haben. Dieses sonderbare

*) Z. B. Herr Gottlob August Tittel in den Kantischen Denkformen, oder Kategorien (Frankf. am Mayn 1787. 8.) Seite 69—74.

**) Dieses thut Herr J. C. F. Bornträger, über das Daseyn Gottes, in Beziehung auf Kantische und Mendelsohnsche Philosophie (Hannover 1788. 8.) Seite 25—34.

bare Vorgeben ist der Inhalt eines Aufsatzes im dritten Stücke des ersten Bandes des Eberhardischen philosophischen Magazins. Da der Name des berühmten Herausgebers das zu eigner unbefangner Prüfung nicht immer durchgängig aufgelegte Publicum sehr leicht zum Nachtheile der Wahrheit täuschen möchte; so mache ich mir es zur Pflicht, Herrn Eberhards Kritik gegenwärtig genauer zu beleuchten.

Wer zu wissen verlangt, ob ein Clavier in der gehörigen Temperatur gestimmt sey, der darf nicht, bevor er die Tasten berührt, die Saiten in ihrer Spannung abändern; und wer erfahren will, ob eine Geige die richtige Spannung habe, der darf nicht den Bogen hinter dem Stege ansetzen, wo natürlich Mißtöne erfolgen, sondern er muß ihn vor dem Stege führen, wenn er über den Ton, in welchem sie steht, richtig urtheilen will. Eben so muß der, welcher das System eines Weltweisen prüfen und beurtheilen will, nichts eigenmächtig an den Bestimmungen seiner Begriffe und Behauptungen weglassen, noch hinzusetzen, oder sonst abändern und verdrehen, sondern dessen Grundsätze mit allen ihren Beweisen gerade so nehmen, wie sie jener selbst aufgestellt hatte. Auch darf er nicht etwan an den Folgerungen nagen, sie mögen ihm auch noch so auffallend und unbehaglich schei-

nen, als sie nur immer wollen; sondern er muß seine Untersuchung mit den Vordersätzen anfangen, aus welchen jene nothwendig herfließen; sonst wird er unvermeidlich Luftstreiche thun, und sich mit seinem eignen Schatten herumschlagen müssen. Ob nun Herr Eberhard in seinem wider Kant angelegten Magazin seinen kritischen Bogen vor oder hinter dem Stege führe, und an dem Systeme, das er prüfen, oder vielmehr nun einmal schlechterdings widerlegen will, nicht eigenmächtige Abänderungen und Verstümmelungen sich erlaube, das wird sich sogleich ausweisen.

Zuerst stellt er die Kantische und Leibnitzische Theorie zusammen in Vergleichung; und da stößt man auch gleich auf eine offenbare Verfälschung der Kantischen Behauptung. Kant, heißt es S. 308, behaupte, daß die ganze Metaphysik lauter analytische Urtheile enthalte. Sollte man wol von dem Untersucher und Widerleger eines Systems, dessen ganze Bestimmung und Absicht gerade die ist, auszumitteln, wie Metaphysik, oder, welches dem völlig gleich gilt, wie synthetische Sätze a priori, dergleichen alle eigentliche metaphysische Sätze sind, möglich seyen, einen so sonderbaren Fehltritt erwarten können? In der That war ich auch anfangs gegen mein eignes Auge mißtrauisch, ich hielt es für einen Druckfehler,

fehler, und glaubte synthetische anstatt analytische lesen zu müssen. Allein der Zauber endete sich sogleich, als ich zum Beweise dieses Ausspruchs eine Stelle aus Kants Prolegomenen S. 33. angeführt fand, welche wörtlich so lautet: „Man „kann kein einziges Buch aufzeigen, so wie man „etwa einen Euklid vorzeigt, und sagen, das ist „Metaphysik, hier findet ihr den vornehmsten „Zweck dieser Wissenschaft, das Erkenntniß eines „höchsten Wesens, und einer künftigen Welt, be„wiesen aus Principien der reinen Vernunft. „Denn man kann uns zwar viele *) Sätze auf„zeigen, die apodiktisch gewiß sind, und nie„mals gestritten worden; aber diese sind insge„sammt analytisch, und betreffen mehr die Ma„terialien und den Bauzeug der Metaphysik, „als die Erweiterung der Erkenntniß, die doch „unsre eigentliche Absicht mit ihr seyn soll.„

*) Wohl gemerkt! viele, die apodiktisch gewiß sind, und nie bestritten worden; durchaus nicht alle. Denn es giebt auch synthetische Sätze a priori in der Metaphysik; und das sind die eigentlich dahin gehörigen Sätze, welche aber jederzeit, so lange man an diese Luftweisheit geglaubt hat, wie alle Welt weiß, der gewöhnliche Zankapfel gewesen sind, und die meisten Aner und Iner und Isten erzeugt haben.

In dieser ganzen Stelle ist nun kein Wort davon anzutreffen, woraus sich auf irgend eine Art erzwingen ließe, daß Kant sage: die ganze Metaphysik solle lauter analytische Urtheile befassen. Nur soviel steht mit klaren Worten da: daß man in der bisherigen Metaphysik viele Sätze (nicht alle), die apodiktisch gewiß und unbestreitbar sind, aufzeigen könne: aber eben diese vielen apodiktischen, unbestrittenen Sätze in der Metaphysik seyen analytisch, und gehen nur das Bauzeug der Metaphysik, nicht die Metaphysik selbst an, welche, wie Kant ausdrücklich hinzufügt, die Erweiterung der Erkenntniß zur Absicht (und mithin lauter synthetische Sätze zum Grunde) habe. Kant verweiset auch daselbst zugleich auf §. 2. lit. c. der Prol. wo die Ueberschrift steht: Synthetische Urtheile bedürfen ein anderes Princip, als den Satz des Widerspruchs. Allein Herr Eberhard hat diese Hinweisung, vermuthlich aus sehr triftigen Gründen, hinweggelassen. Hätte nun dieser Weltweise weiter gelesen, so würde er leicht entdeckt haben, daß er aus Voreiligkeit sich selbst getäuscht habe. Denn Kant fährt unmittelbar auf jene von Herrn Eberhard angeführte Stelle folgendermaßen fort: „Ob ihr „aber gleich auch synthetische Sätze (z. B. den „Satz des zureichenden Grundes) vorzeigt, die

„ihr

„ihr niemals aus bloßer Vernunft, mithin, wie „doch eure Pflicht war, a priori bewiesen habt, die „man euch aber doch gerne einräumet: so gerathet „ihr doch, wenn ihr euch derselben zu eurem Haupt„zwecke bedienen wollt, in so unstatthafte und unsich„re Behauptungen, daß zu aller Zeit eine Meta„physik der andern, entweder in Ansehung der „Behauptungen selbst, oder ihrer Beweise wi„dersprochen, und dadurch ihren Anspruch auf „dauernden Beyfall selbst vernichtet hat. Sogar „sind die Versuche, eine solche Wissenschaft zu „Stande zu bringen, ohne Zweifel die erste Ur„sache des so früh entstandenen Skepticismus „gewesen, eine Denkart, darinne die Vernunft „so gewaltthätig gegen sich selbst verfährt, daß „diese niemals, als in völliger Verzweiflung an „Befriedigung in Ansehung ihrer wichtigsten Ab„sichten, hätte entstehen können„ u. s. w.

Diese Entstellung und Verfälschung der Kantischen Behauptung würde gewiß die gröbste und niedrigste Chikane seyn, womit sich nur je ein gelehrter Mann beflecken könnte, wenn man nicht annehmen dürfte, daß dem Herrn Eberhard eben das begegnet sey, was so manchem seiner Vorgänger, die wider Kant in die Waffen traten, begegnet ist. Diese nämlich hatten gewöhnlich das Schicksal, eher über das Kantische System abzu-

spre-

sprechen, als sie dasselbe, wegen der Flüchtigkeit, mit welcher sie es durchliefen, genau zu untersuchen vermögend waren. Diese meine Vermuthung bestärkt sich desto mehr, je leichter es war, daß dem Herrn Eberhard eine andere auf dem zweyten Blatte nach der von ihm angeführten Stelle, S. 36. der Proleg. befindliche sehr deutliche Aeußerung des Herrn Kant beyfallen konnte, wo es so heißt: „Eigentlich metaphysische Urtheile sind „insgesammt synthetisch. Man muß zur Me„taphysik gehörige von eigentlich metaphysischen „Urtheilen unterscheiden. Unter jenen sind sehr „viele analytisch, aber sie machen nur die Mit„tel zu metaphysischen Urtheilen aus, auf „die„ (nämlich auf eigentlich metaphysische) „der „Zweck der Wissenschaft ganz und gar gerichtet „ist, und die allemal synthetisch sind. Denn „wenn Begriffe zur Metaphysik gehören, z. B. „der von Substanz, so gehören die Urtheile, „die aus der bloßen Zergliederung derselben ent„springen, auch nothwendig zur Metaphysik, z. B. „Substanz ist dasjenige, was nur als Subject „existiret ꝛc. und vermittelst mehrerer dergleichen „analytischen Urtheile suchen wir der Definition „der Begriffe nahe zu kommen. Da aber die „Analysis eines reinen Verstandesbegriffs (der„gleichen die Metaphysik enthält) nicht auf an„

„dere

„dere Art vor sich geht, als die Zergliederung je„des andern auch empirischen Begrifs, der nicht „in die Metaphysik gehöret (z. B. Luft ist eine „elastische Flüssigkeit, deren Elasticität durch kei„nen bekannten Grad der Kälte aufgehoben wird), „so ist zwar der Begrif, aber nicht das analy„tische Urtheil eigenthümlich metaphysisch: Denn „diese Wissenschaft hat etwas besonderes und ei„genthümliches in der Erzeugung ihrer Er„kenntnisse a priori; die also von dem, was sie „mit allen andern Verstandeserkenntnissen gemein „hat, muß unterschieden werden; so ist z. B. der „Satz: alles, was in den Dingen Substanz ist, „ist beharrlich, ein synthetischer und eigenthüm„lich metaphysischer Satz„ u. s. w.

Auf diesen einleuchtenden Beweis, den uns Herr Eberhard von dem, wie wenig er sich zur Zeit in der Kantischen Philosophie orientirt habe, dargelegt hatte, läßt er nunmehr S. 309. einen Tadel folgen, mit welchem er den großen Urheber der Vernunftkritik zu bezüchtigen sucht, wenn derselbe sagt: „analytische Urtheile sind solche, die „blos erläuternd sind und zu dem Inhalte der „Erkenntniß nichts hinzuthun; die synthetischen „hingegen solche, die erweiternd sind und die ge„gebne Erkenntniß vergrößern.„ Diesen Erklärungen, glaubt er, fehle nicht wenig zu derjeni-

gen

gen Deutlichkeit, die zu ihrer leichten Anwendung unentbehrlich sey; vorausgesetzt, daß ihnen wahre Begriffe entsprechen, wovon er sich aber nicht überzeugen könne. Ich will nicht die Unbilligkeit rügen, mit welcher Herr Eberhard diese Erklärungen ohne die dazu gehörige und von Herrn Kant gegebene Dilucidation derselben anführt; ich will ihn nicht an §. IV. der Einleitung zur Vernunftkritik erinnern, wo Kant S. 10 — 14. jene Erklärungen sehr ausführlich erläutert hat; ich will nur soviel dagegen erinnern: Wenn eine Eintheilung ihren richtigen Grund (fundamentum dividendi) hat, wenn ferner der Unterschied der durch die Eintheilung entwickelten Begriffe (discrimen membrorum dividentium) reell ist; so müssen die Erklärungen der engern Begriffe (membrorum dividentium), in welche man den allgemeinen Begriff (totum divisum) aufgelöst hat, ebenfalls ihre Richtigkeit haben. Nun aber hat die Kantische Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische ihren eigenthümlichen, richtigen Grund. Denn wir können bey der Eintheilung unsrer Urtheile entweder auf ihre Form, oder auf die Materie, das ist, ihren Inhalt, Rücksicht nehmen; und so entstehet eine Eintheilung der Urtheile in formale und materiale. In jenen ist der Eintheilungsgrund der Begriff der Form,

in

in diesen der der Materie. Zur Form der Urtheile gehört alles, was zur Verbindung des Subjects mit seinem Prädicate gehört, alle formale Beschaffenheiten des Subjects und Prädicats. Die Materie derselben besteht in dem Gehalte und Werthe, den Subject und Prädicat für unsere Erkenntniß befassen. Da sind nun aber nicht mehr, als zween Fälle möglich: entweder haben Subject und Prädicat einerley Werth für unsre Erkenntniß (das ist, das eine enthält, es sey nun ganz oder zum Theil, eben das, was das andere begreift); oder sie haben nicht einerley Werth für dieselbe, und das Prädicat sagt etwas aus, was vorher auf keine Weise im Begriffe des Subjects gedacht war. Und so entsteht natürlich nach dem Satze des Widerspruchs eine Unterabtheilung, die zweygliedrig ist (per dichotomiam). Das Prädicat sagt entweder nichts, als das, was schon wirklich im Begriffe des Subjects, entweder ganz oder zum Theil, obschon nicht so klar und mit ganz gleichem Bewußtseyn, gedacht war: oder es liegt im Prädicate etwas, was vorher auf keine Weise im Subjecte wirklich gedacht worden. Jene nennte man vormals identische Urtheile: diese hatten keinen Namen, weil man ihre Brauchbarkeit nicht kannte, die Kant allerdings zuerst entdeckt und gezeigt hat. Jene nannte er daher mit einem weit

schicklichern Ausdruck analytische, für diese bestimmte er den möglichst passenden Namen der synthetischen. Da nun bey den analytischen Urtheilen, darum, weil wir im Prädicate dasselbe denken, was wir uns schon im Subject vorstellten, unsere Erkenntniß im mindesten nicht erweitert, noch vergrößert wird, hingegen in den synthetischen Sätzen, darum, weil hier das Prädicat etwas anderes zeigt, als dasjenige ist, was wir uns im bloßen Subject an sich vorstellen, unsre Erkenntniß allerdings wächst und vergrößert wird; so sind Kants Erklärungen von analytischen und synthetischen Urtheilen, nach welchen jene solche sind, die blos erläuternd sind und zum Inhalte der Erkenntniß nichts hinzuthun, diese aber solche, die wirklich erweiternd sind, und die gegebne Erkenntniß erhöhen und vergrößern, sehr bestimmt und präcis abgefaßt. Also fehlt diesen Erklärungen im mindesten nichts, was zu derjenigen vollständigen Deutlichkeit gehöret, die zu ihrer leichten Anwendung unentbehrlich ist; und es ist aus dem auch einleuchtend, daß ihnen allerdings wahre Begriffe entsprechen. Jedennoch muß ich dem allem noch einige Erläuterungen hinzufügen.

Begriffe sind das erste in unsrer Erkenntniß und die Grundlage zu unsern Urtheilen über sie; aber nicht vollständige, ausgebildete, zu geschlosse-

nen Erklärungen des Wesens geformte Begriffe, welche allererst das Resultat synthetischer Urtheile sind; sondern sogenannte erste Begriffe, oder Grundbegriffe, das ist, solche, welche dasjenige vorstellen, was jeder in der Sache zuerst wahrnimmt. Wenn ich mir z. B. das Licht vorstelle als dasjenige, welches verursachet, daß die Körper um uns her sichtbar werden; so habe ich einen Grundbegriff vom Lichte. Jeder denkt sich das Licht so, und nicht anders. Von diesen Grundbegriffen ist also bey der Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische lediglich die Rede. Wenn ich demnach sage: Wo Licht ist, da lassen sich auch körperliche Gegenstände erkennen und unterscheiden; so ist mein Urtheil analytisch: das Prädicat desselben sagt eben das aus, was ich mir vorher schon im Subject vorstellte. Urtheile ich hingegen: das Licht ist elastisch; so ist dieses Urtheil synthetisch: denn es enthält ein Prädicat, welches ich mir in jenem Grundbegriffe vom Licht vorher auf keine Weise vorgestellt hatte, sondern das ich durch Beobachtung und Erfahrung allererst erkennen gelernet hatte.

Da nun ferner in den analytischen Urtheilen das Prädicat schon im Begriffe des Subjects liegt, so sind daher alle analytische Urtheile idealisch. In denselben aber ist das Prädicat entweder mit

der ganzen Vorstellung des Subjects einerley, oder nur mit einer seiner Theilvorstellungen. Im erstern Falle ist das analytische Urtheil ganz identisch, im zweyten nur theilweise. Wenn ich z. B. urtheile: Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen — Menschen sind Kinder Adams; so ist dieses Urtheil ganz identisch, und ich denke im Prädicate gerade dasselbe, was ich im Subject denke. Nehme ich aber das Urtheil: Gott ist allmächtig; so ist das Prädicat der Allmacht, als eine Theilvorstellung, in der ganzen Vorstellung des Subjects, Gott, das ist Allvollkommenheit, mit begriffen, und das Urtheil ist nur theilweise identisch. Nun sind zwar Urtheile, die ganz identisch sind, tautologisch. Allein man darf sie deshalb nicht als unnütz ansehen. Die Mathematik stellt eine Menge solcher Urtheile auf, die für ihre Demonstrationen nicht nur sehr nutzbar, sondern gar unentbehrlich sind. Z. B. das Urtheil: 12 = 12. — Das Ganze ist gleich allen seinen Theilen zusammengenommen. Bey denenjenigen analytischen Urtheilen, die nur zum Theil identisch sind, fällt der Nutzen derselben besonders in die Augen. Denn in denselben werden die verschiedenen Theilvorstellungen, welche die allgemeine Vorstellung des Subjects enthält, besonders entwickelt, und dadurch eben die Erkenntniß des Subjects erläutert und

ver-

verdeutlichet, folglich, zwar gar nicht vergrößert und erweitert, aber doch in Ansehung ihrer innern Güte verbessert und vervollkommnet *).

Hieraus ist nun klar, daß die Kantische Eintheilung der materialen Urtheile in analytische und synthetische, da sie sich lediglich auf den Satz des Widerspruchs gründet, vollkommen real sey, das ist, daß ihr allerdings wahre Begriffe entsprechen, und daß sie all die Deutlichkeit besitze, die zu ihrer unfehlbaren Anwendung erforderlich ist. Dennoch glaubt Herr Eberhard der Kantischen Bestimmung mehr Präcision und Deutlichkeit zu verschaffen, wenn er S. 313. die analytischen Urtheile als solche erklärt, in welchen das Prädicat das Wesen des Subjects selbst oder eines seiner wesentlichen Stücke sey, oder mit andern Worten, deren Prädicat die Sacherklärung des Subjects oder eines Merkmals dieser Sacherklärung sey. Allein in dieser Erklärung herrscht so wenig Bestimmtheit und Deutlichkeit, daß sie vielmehr

*) Man sehe mit mehrerm Herrn Schulzens Prüfung der Kantischen Critik der reinen Vernunft, erster Theil (Königsberg 1789. 8.) S. 28—44. imgleichen was ich in meinem Versuche über die ersten Gründe der Sinnenlehre (Leipzig 1788. 8.) S. 131—140. darüber gesagt habe.

ganz unbrauchbar und zu Bezeichnung des Werthes, den der Inhalt dieser Sätze für unsre Erkenntniß haben soll, worauf doch, als auf ihrem wesentlichen Grunde, diese Eintheilung der Urtheile beruhet, völlig unzureichend ist. Denn zu geschweigen, daß Herr Eberhard den unbestimmten und schwebenden Begriff des Wesens gebraucht, ohne anzugeben, ob ihm vom logischen oder realen Wesen die Rede sey; so hat er den eigentlichen Eintheilungspunct (fundamentum dividendi), der den Kantischen Erklärungen zum Grunde liegt, gar nicht ins Auge gefaßt, und mithin Kants Erklärungen selbst nicht genugsam verstanden. Ueberdies kann das Wesen des Subjects überhaupt hier gar nicht in Betrachtung kommen, sondern man hat bey dieser Unterscheidung, wie ich bereits gezeigt habe, blos auf dessen Grundbegriff zu sehen. Kein Wunder also, daß Herr Eberhard durch seine vermeinte Berichtigung der Kantischen Erklärungen ein ganz anderes Ding herausbringen mußte, als Kants analytische und synthetische Urtheile sind, die er doch mit seinen, wie er glaubt, deutlicher und präciser bestimmten Urtheilen für einerley hält. Kant legt das Verhältniß, welches Subject und Prädicat, zusammengenommen, zu unsrer Erkenntniß haben, und also die Materie, den Inhalt der Urtheile zum Grunde

seiner

seiner Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische. Eberhard hingegen nimmt das Verhältniß, welches Subject und Prädicat in den Urtheilen gegen einander haben, und also die Form der Urtheile zum Grunde seiner Eintheilung an. Denn nach dem, wie er sich S. 315. ausdrückt, sollen analytische Urtheile solche seyn, deren Prädicate das Wesen oder einige von den wesentlichen Stücken des Subjects aussagen; synthetische aber solche, deren Prädicate keine Bestimmungen aussagen, die zu dem Wesen und den wesentlichen Stücken des Subjects gehören. „Dies, sagt er, muß Kant sagen wollen, „wenn er ihren Unterschied so angiebt, daß die „erstern blos erläuternd, die letztern aber er„weiternd sind, wofern wir uns bey seinen Er„klärungen etwas Bestimmtes denken sollen.„ Ein redender Beweis, mit welcher Flüchtigkeit der Hallische Philosoph das Lehrgebäude des Königsbergischen studirt haben müsse!

Angenommen aber, jedoch nicht zugegeben, daß die Eberhardische Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische mit der Kantischen einerley sey; so sind doch die Erklärungen, die Herr Eberhard von beiden giebt, weit unbestimmter und dunkler, als die, welche uns Herr Kant davon gegeben hat. Denn erstlich ist der Begriff des We-

sens und Wesentlichen, so wie der Begriff des Grundes, ein ungleichartiges Geschlecht, welches Gattungen von ganz verschiedner Natur befaßt, und daher ohne vorgängige Erklärung und Eintheilung gar nicht anwendbar ist. Er verwechselt daher auch den logischen Grund mit dem realen, und das logische mit dem realen Wesen. Denn in wie fern der Grund eines Prädicats in dem bloßen Begriffe des Subjects enthalten ist, in so fern ist der Grund blos logisch, und mithin das Urtheil analytisch. Allein bey synthetischen Urtheilen im Kantischen Sinne muß der Grund des Prädicats nicht im bloßen Begriffe des Subjects liegen, sondern in etwas anderm, folglich muß er kein logischer, sondern ein Realgrund seyn. Das logische Wesen besteht also in dem Inbegriffe der nothwendigen Merkmale eines Begriffs: allein das reale Wesen ist der Inbegriff der wesentlichen Stücke eines Gegenstandes. Wesentliche Stücke eines Gegenstandes aber werden die innern Bestimmungen desselben genennet, welche die realen Gründe aller übrigen innern Bestimmungen sind. Die Folgen der wesentlichen Stücke sind Affectionen, und diese sind entweder Attribute, eigenthümliche Eigenschaften, oder zufällige Beschaffenheiten und Modi. Bey den synthetischen Urtheilen kommt es lediglich auf das reale Wesen an;

und wenn ich wissen will, ob ein synthetisches Urtheil Wahrheit aussage, so verlange ich nicht blos zu wissen, ob der Begriff des Prädicats in dem Begriffe des Subjects enthalten sey, sondern ich will wissen, ob das Prädicat seinen realen Grund im Subject habe, d. i. ob wirklich außer meinem Begriffe demselben diese oder jene Eigenschaft oder Beschaffenheit zukomme. Wie wenig nun Herr Eberhard Kants Sinn erreicht habe, erhellet unter andern auch aus den Beyspielen, die er S. 319. als synthetische Urtheile aufstellt: alles Nothwendige ist ewig, alle nothwendige Wahrheiten sind ewige Wahrheiten. Wenn nothwendig heißt, dessen Nichtseyn oder Andersseyn nicht möglich ist, welches zu aller Zeit seyn, und so seyn muß, wie es ist; so ist doch wol alles, was nothwendig ist, auch ewig, und eine nothwendige Wahrheit muß auch eine ewige Wahrheit seyn. Wie können diese Urtheile synthetisch heißen? sie sind ja offenbar analytisch.

Wenn nun Herr Eberhard die synthetischen Urtheile S. 318. als solche erklärt, deren Prädicate Affectionen des Subjects aussagen, die, wenn sie nothwendige und ewige Wahrheiten sind, Attribute zu ihren Prädicaten haben, und sind sie Zeitwahrheiten, wie er sich ausdrückt, so ha-

ben sie zufällige Beschaffenheiten oder Verhältnisse zu Prädicaten (jene der erstern Art wären nach S. 322. syntherische a priori, diese der letztern Gattung S. 323. synthetische Urtheile a posteriori); so thut er bey diesen Erklärungen nicht einmal den Gesetzen ein Genüge, welche uns die Logik für den Bau der Definitionen vorschreibt. Denn eine Definition, welche adäquat seyn soll, muß sich mit ihrem definito mit einer Allgemeinheit umkehren lassen. Daraus fließt dann sehr natürlich, daß ein Schriftsteller für dasjenige Rechenschaft geben müsse, was alsdann folgt, wann man die Erklärung umkehrt. Wenn nun, wie Herr Eberhard will, ein synthetisches Urtheil a priori ein solches ist, dessen Prädicat ein Attribut des Subjects ist; so muß, jener Regel zufolge, jedes Urtheil, in welchem das Prädicat ein Attribut des Subjects aussagt, ein synthetisches Urtheil a priori seyn. Und das ist nicht wahr; denn es giebt auch Attribute, die analytisch sind. So ist z. B. die Theilbarkeit der Körper ein Attribut. Da es aber aus dem wesentlichen Begriffe der Ausdehnung fließt; so ist der Satz: die Körper sind theilbar, gar kein synthetisches, sondern es ist ein analytisches Urtheil. Aus dem allem also ist klar, daß die Eberhardischen Erklärungen, wenn sie auch mit den Kantischen völlig einerley wären,

diesen

diesen dennoch nicht an Deutlichkeit, Präcision und Adäquatheit beykommen, geschweige daß sie solche an diesen Vollkommenheiten übertreffen sollten.

Die analytischen Urtheile, oder die, in welchen das Prädicat schon im Begriffe des Subjects versteckterweise enthalten ist, entstehen durch die Zergliederung, das ist, durch diejenige Verstandeshandlung, da man sich der Theilvorstellungen und Merkmale, die in dem Begriffe des Subjects enthalten waren, vorher aber nur dunkel und verworren gedacht wurden, lebhaft bewußt wird. Daraus folgt nun, daß das Princip der analytischen Urtheile der Satz vom Widerspruche sey. Denn weil das Prädicat eines analytischen Urtheils schon vorher im Begriffe gedacht wird, so kann es auch von ihm ohne Widerspruch nicht verneinet werden. Aus eben dem Grunde sind daher auch alle analytische Sätze Urtheile a priori, auch dann, wann ihre Begriffe blos empirisch sind. Herr Eberhard scheint dieses gelten zu lassen.

Welches aber das gemeinschaftliche Princip der synthetischen Urtheile sey, darüber, glaubt Herr Eberhard, sey im Kantischen System keine Auskunft zu finden. „Der Paragraph 2. c.„ (der Prol.) sagt er S. 316. „antwortet blos, „daß es ein anderes sey. Also nicht der Satz des

„Widerspruchs; aber welcher dann? Das su„chen wir vergebens.„

„Ich bedaure den Mann, sagt Sterne *), „der von Dan bis Bersaba reisen und ausrufen „kann: es ist alles dürre und öde.„ Und ich verwundere mich über den gelehrten Mann, der Kants Kritik der reinen Vernunft vom Anfang bis zum Ende durchlesen, sich, daß er sie völlig verstehe, überreden, an ihre Widerlegung sich wagen, und bey dem allem sich dennoch beklagen konnte, daß ihn Kant in einem Werke, das gerade die Untersuchung, wie synthetische Urtheile a priori möglich seyn, zur letzten Absicht hat, darüber dennoch ganz unbefriediget gelassen habe. Kant hat allerdings, freylich nicht in den Prolegomenen (denn dahin gehört es nicht), sondern in der Kritik der reinen Vernunft vom zweyten Hauptstück der transcendentalen Analytik durchaus bis zum Ende des Werks die trefflichste Auskunft darüber ertheilt.

Das Princip der synthetischen Urtheile ist gar nicht der Satz des zureichenden Grundes, wie Herr Eberhard glaubt. Denn dieser ist ja selber synthetisch und erfordert ein Princip, wie alle andere synthetischen Urtheile, nach welchem die darin

gesche-

*) s. Yoriks empfindsame Reisen, I. Th. S. 74. nach der Uebersetzung des Herrn Bode.

geschehene Verbindung des Prädicats mit dem Subject gerechtfertiget werden könne. Bey den synthetischen Urtheilen a posteriori ist das Princip derselben leicht zu entdecken. Da nämlich diese Urtheile empirisch sind, so ist das Princip, worauf sie sich stützen, kein anderes, als die durchgängige, oder vollständige Erfahrung. Denn diese belehrt mich z. B. daß mit dem, was wir Körper nennen, das heißt, ausgedehnte, undurchdringliche Wesen, auch jederzeit Porosität und Schwere verknüpft sey. Allein bey synthetischen Urtheilen a priori, kann ich mich auf keine Erfahrung berufen; Erfahrung kann daher auch das Princip nicht seyn, durch welches sich die Verbindung des Prädicats mit dem Subject in denselben rechtfertigen lasse. Man nehme, zum Beyspiel, den Satz: alles, was geschieht, hat seine Ursache, welcher gar nicht analytisch ist. Denn er sagt eben so viel, als: wenn Etwas geschieht, so muß Etwas vorausgesetzt werden, worauf jenes regelmäßig folgt. Da ist es also offenbar, daß das Prädicat nicht im Subject enthalten ist. Mithin ist er synthetisch. Da er aber Etwas als allgemein und nothwendig aussagt*); so kann er nicht synthetisch a posteriori seyn,

*) Man sehe hierüber meinen Versuch über die ersten Gründe der Sinnenlehre, S. 73. u. f. und 76. f.

seyn. Denn Erfahrung kann weder Allgemeinheit, noch Nothwendigkeit lehren. Also wird er synthetisch a priori seyn. Wie gelange ich nun zu diesem Urtheile? und wie und in wie weit bin ich berechtiget dazu? oder, welches dem gleich gilt, welches ist das gemeinschaftliche Princip der synthetischen Urtheile, überhaupt sowol, als der synthetischen a priori besonders? Kant hat das oberste Princip aller synthetischen Urtheile S. 197. der Kritik der reinen Vernunft, so angegeben: „ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendi„gen Bedingungen der synthetischen Einheit des „Mannichfaltigen der Anschauung in einer mög„lichen Erfahrung.„ Herr Schulz in den Erläuterungen der V. K. S. 47. drückt es so aus: „keine Verknüpfung reiner Begriffe hat objective „Gültigkeit, als in so fern durch sie ein Erfah„rungsurtheil entstehet.„ Herr Jakob in den Practischen Anfangsgründen einer allgemeinen Metaphysik §. 275. S. 202. trägt es so vor: „Die „Bedingungen, ohne welche Gegenstände unserm „Anschauungsvermögen gar nicht gegeben werden „könnten, und ohne welche gar keine objective Ver„knüpfung derselben durch den Verstand möglich „wäre, müssen auch Bedingungen der Möglich„keit unsrer Gegenstände selbst seyn.„ Da nämlich der Verstand nichts anschauen, das ist, von

keinem

keinem Dinge eine unmittelbare Vorstellung haben kann, sondern nur mittelbar, oder vermittelst der Sinne, das ist, so daß er irgend eine Anschauung oder Erscheinung zum Inhalte habe; die reinen Verstandesbegriffe aber, welche allen unsern Urtheilen zum Grunde liegen, die bloße Form des Denkens und Urtheilens betreffen, und an sich ganz keine Beziehung auf irgend einen Gegenstand haben und kein Erkenntniß gewähren, auch als Begriffe a priori nicht der Ertrag der Erfahrung seyn können; so sind wir auch nicht befugt, dieselben in unsern Urtheilen anders auf Gegenstände zu beziehen, als so fern sie zur Form synthetischer Urtheile in Ansehung der Erscheinungen gebraucht werden. Weil nun aber ferner ein reiner Begriff a priori Allgemeinheit und innere Nothwendigkeit enthält; so bestimmt derselbe in den synthetischen Urtheilen die Verknüpfung der Erscheinungen als nothwendig und allgemein gültig. Z. B. wenn ich urtheile: die Kälte ziehet die Körper zusammen; so sagt der Begriff der Ursache in diesem Urtheile aus, daß die Körper jedesmal nothwendig zusammengezogen werden müssen, wenn es kalt ist. Da nun ein Urtheil, welches die Erscheinungen als allgemein gültig und nothwendig bestimmt, ein Erfahrungsurtheil genennt wird; so folgt, daß reine Verstandesbegriffe nur in so fern auf Gegen-

genſtände angewandt werden können, ſo weit ſie die Form zu Erfahrungsurtheilen ausmachen; mithin beruhet ihre objective Gültigkeit lediglich darauf, daß durch ſie Erfahrung möglich iſt. Daraus folgt alſo, daß alle ſynthetiſche Grundſätze des reinen Verſtandes nichts anders ſind, als die Grundſätze von der Möglichkeit der Erfahrung.

Aus dem allem nun ergiebt ſich auch, welches insbeſondere das Princip der ſynthetiſchen Urtheile a priori ſeyn werde. Kein anderes, als eben die Möglichkeit der Erfahrung. Synthetiſche Urtheile a priori können nicht anders entſtehen, als wenn wir die formalen Bedingungen der Anſchauung a priori, die Syntheſis der Einbildungskraft und die nothwendige Einheit derſelben in einer transſcendentalen Apperception, auf ein mögliches Erkenntniß überhaupt beziehen. Folglich wird das Princip der ſynthetiſchen Urtheile a priori ſo lauten: Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ſind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände der Erfahrung, und haben darum objective Gültigkeit in einem ſynthetiſchen Urtheile a priori. Dies ſind Kants Worte ſelbſt, die ich mit Fleiß ſo hergeſetzt habe, wie ſie S. 197. der neuern Ausgabe der Kr. d. r. V. befindlich ſind, damit Herr Eberhard ſie dort nachleſen und ſich überzeugen möge,

daß

daß Kant außer Schuld sey, wenn er klagt, daß er über das Princip der synthetischen Urtheile unbefriediget gelassen worden sey.

Und nunmehr ist zugleich die Frage entschieden, ob die Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische schon vor dem Verfasser der Kr. d. r. V. bekannt gewesen sey. Auf keine Weise. Weder Reuschens determinatio und declaratio *), noch Baumgartens beweisende oder erklärende und erläuternde oder aufschließende Sätze **), noch Crusius ***) hypothetische Folgen aus angenommenen Sätzen und dessen Realsätze sind mit Kants analytischen und synthetischen Urtheilen völlig ein und dasselbe. Auch hat Niemand je von denen, die man im Gegensatze der identischen Urtheile hätte nicht identische benennen müssen, meines Wissens weder bestimmt gehandelt oder sonst Gebrauch gemacht; vielmehr ist Kant der erste, der ihre Anwendbarkeit gezeigt und ihre wesentliche Beschaffenheit entwickelt hat. Also kann

*) s. dessen Systema logicum, (Ienae 1750. 8.) Proleg. §. 22.

**) s. dessen Metaphysik (Halle 1763. 8.) §. 531.

***) s. dessen Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß (Leipzig 1768. 8.) §. 260.

kann auch diese Kantische Eintheilung der Urtheile keiner einzigen der bisherigen Metaphysiken zum Grunde gelegen haben. Und Baumgarten hat sich nie träumen lassen, sein System auf diese Eintheilung zu bauen, indem er selbst den Satz des zureichenden Grundes aus dem Satze des Widerspruchs ableitet und rechtfertiget, der doch, wie ich oben gezeigt habe, völlig synthetisch ist.

Und so hätte ich denn zu der im ersten Stücke dieses Magazins S. 115. befindlichen Prüfung der Klagen über die Dunkelheit der Kantischen Philosophie, meinem Versprechen gemäß, an dem Beyspiele eines berühmten Schriftstellers eine neue Bestärkung dessen, was ich dort behauptete, gegeben, daß nämlich die Dunkelheit blos subjectiv sey, deren man das Kantische System anschuldigt.

II.

Entstehung der Aesthetik,

Kritik der Baumgartenschen, genauere Prüfung des Kantischen Einwurfs gegen die Möglichkeit einer philosophischen Geschmackstheorie, bestimmtere Richtung der ganzen Frage, worauf es hiebey ankommt.

Von

Heydenreich.

Die Geschichte sagt uns, daß Künste entstanden, und sich zu einem hohen Grade der Vollendung erhuben, ehe man noch an pilosophische Regeln und Theorien gedacht hatte. Wären sie blos Producte des Zufalls, oder gewisser Verträge, so wäre dieses die seltsamste unbegreiflichste Erscheinung, die man sich denken könnte. Allein, da sie sich auf feste, unwandelbare Anlagen in der menschlichen Natur gründen, so mußten sie sich nothwendig aus ihnen entwickeln, ohne alle Beyhülfe wissenschaftlichen Raisonnements; ja, dieses war sogar nicht einmal möglich, bevor sich die Keime davon dem Blicke des denkenden Beobachters gezeigt hatten.

So lange der menschliche Geist sich blos auf Gefühl einschränkte, waren die Werke der Künste für ihn nur Gegenstände der Empfindung, des Staunens und der Bewunderung. Er sahe ihre Entstehung als etwas Unbegreifliches und Uebernatürliches an. Es wurde schon eine nicht gemeine philosophische Stimmung erfordert, wenn er ihre Vollkommenheiten zergliedern und die Ursache ihrer Wirkungen in den Kräften der Seele selbst aufsuchen sollte. Die größte Aufgabe war, die zerstreuten Beobachtungen auf gemeinschaftlich feste Principien zurückzuführen, und in den Gesetzen der geistigen Natur des Menschen auch die Vollkommenheitsgesetze für die Werke der Kunst aufzufinden.

Wir finden in den Schriften der Griechen und Römer vortreffliche Bemerkungen über einzelne Schönheiten der Werke der Kunst. Allein von keiner Kunst, selbst nicht von der Dichtkunst, haben sie uns, wenn wir streng prüfen, eine philosophische Theorie hinterlassen.

Eigentliche Philosophie über die Künste war auch in Zeiten nicht möglich, wo man die Gesetze der Empfindungen und Leidenschaften noch nicht kannte, und den Zusammenhang, in welchem diese Kräfte gegen die sogenannten höhern stehen, noch

nicht

nicht entwickelt hatte, wo man ihre Producte entweder für bloße Aufwallungen der thierischen Natur hielt, oder als Eingebungen einer fremden Kraft mit blindem Staunen betrachtete. An Zurückführung der Regeln für die Künste auf feste Principien ist erst dann zu denken, wenn Empfindungen und Leidenschaften die Denker eben so sehr interessiren, als Verstand und Vernunft, wenn sie den Zusammenhang von jenen mit diesen einsehen, und ihre Cultur eben so möglich und eben so nützlich glauben, als die von diesen.

Vor Leibnitz werden wir, allem diesem zufolge, die Idee einer Philosophie der Künste umsonst suchen. Allein es wäre ein wahres Wunder, wenn sie nicht in den Kopf irgend eines seiner Nachfolger gekommen wäre. Zumal, nachdem Wolf der ganzen Masse neuer Beobachtungen, Zergliederungen, Reductionen und Beweise eine gewisse systematische Rundung gegeben hatte, mußte nothwendig irgend ein scharfsinniger Denker auf den Wunsch gerathen, auch die Theorie der Empfindungen, und vorzüglich die Theorie der Empfindungen des Schönen auf dieselbe Art behandelt, und also den unvollendeten Kreis philosophischer Disciplinen geschlossen zu sehen.

Bilfinger war der Erſte, der eine Wiſſenſchaft dieſer Art ahndete; ich ſage ahndete*), denn daß er ſie deutlich gedacht haben ſollte, glaube ich nicht. Nachdem er die Begriffe der theoretiſchen Seelenkräfte beſtimmt hat, ſo ſagt er: poſſe omnes perfici ſtudio et induſtria facultates, id cognovimus experientia magiſtra; dann ſetzt er hinzu: Vellem exiſterent, qui circa facultatem *ſentiendi*, *imaginandi*, abſtrahendi et memoriam praeſtarent, quod bonus ille Ariſtoteles, adeo hodie omnibus ſordens, praeſtitit circa intellectum, hoc eſt, ut in artis formam redigerent, quidquid ad illas in ſuo uſu dirigendas, aet juvandas pertinet et conducit. Mit Recht bezieht Meyer **) dieſen Wink jenes großen Mannes auf die Möglichkeit einer Aeſthetik, und ich habe ihn an einem andern Orte ***) ganz ohne Grund deshalb getadelt. Eine Bildungswiſſenſchaft

*) G. B. Bilfingeri Dilucidationes philoſophicae de Deo, anima humana, mundo, et generalibus rerum affectionibus, Ed. ſec. pag. 258.

**) Meyers Anfangsgründe aller ſchönen Wiſſenſchaften, 1. Th. S. 11. 12.

***) Ueber die Möglichkeit einer allgemeinen Theorie der ſchönen Künſte, in Hrn. Prof. Cäſars Denkwürdigk. aus der philoſ. W. 3. B. S. 232.

schaft für Empfindung und Phantasie muß doch nothwendig die schönen Künste in ihren Umfang ziehen.

Ich weiß nicht, ob Baumgarten durch diesen Wink auf seinen Plan zu einer wissenschaftlichen Aesthetik geleitet worden ist. Soviel weiß ich, daß ein Mann von seinem Geiste auch durch sich selbst darauf kommen konnte. Er machte seine Idee zuerst in einer academischen Streitschrift: de nonnullis ad poëma pertinentibus, Halae 1735. bekannt; dann ließ er (cIↃIↃCCIL.) sein Buch: Aesthetik folgen, welches aber freylich nur die Ausführung eines Theiles von dem Plane, welchen er entworfen hatte, enthielt.

Keinen Urtheilen muß man weniger trauen, als denen, welche die Philosophen unsers Zeitalters über diejenigen von den vorigen fällen, die in lateinischer scientifischer Sprache geschrieben haben. Denn gemeiniglich haben sie die Schriften der Männer, welche sie richten, nicht gelesen. So ist es bey Baumgarten der Fall. Man nennt ihn fleißig genug; allein schon aus dem Tone, mit welchem die andern Aesthetiker von ihm sprechen, erhellet, daß sie ihn nicht gelesen, höchstens blos durchblättert haben. Es mag wahr seyn, daß die Aesthetik dieses Mannes eben nicht die süßeste Lectüre ist; daß es viel Ueberwindung und Auf-

opferung kostet, sich durch seine Terminologie und affectirt zusammengestoppelten Dichterstellen durchzuarbeiten; allein man wird für seine Arbeit durch Größe und Harmonie des Plans, einzelne scharfgefaßte Gesichtspuncte, gründliche Begriffbestimmungen und tiefe Zergliederungen hinlänglich belohnt. Ich getraue mir zu behaupten, daß die Aesthetik im Ganzen nach Baumgarten nicht nur keinen Schritt weiter fortgegangen ist, sondern daß sogar viele für großgehaltene Bearbeiter derselben sie rückwärts gebracht, und die so lichtvolle, wahrhaft philosophische Ordnung, die in Baumgartens Plane stattfindet, in die unphilosophischste Verworrenheit verwandelt haben. Es wird nicht überflüssig seyn, den Ideengang und Plan dieses tiefsinnigen Mannes kürzlich zu übersehen. „In jeder Gattung von Erkenntniß, sagt er, und vorzüglich philosophischen Wissenschaften, ist man bey jedem Schritte, welchen man thut, zahllosen Irrthümern und Täuschungen ausgesetzt, bevor man zu den ersten allgemeinen Grundsätzen aufgestiegen ist. Man hat Regeln für die Schönheit, Regeln für die Bildung von Werken der Kunst; allein sie alle gründen sich auf nichts anders, als auf Beyspiele mehrerer alter und neuer Meister, oder auf die durch Erfahrung erkannte Wirkung gewisser Eigenschaften der Kunstwerke auf die meisten Menschen.

schen. Dies ist nun ein sehr unsicherer, leicht zerstörender Grund, und so lange man die Regeln des Geschmacks auf nichts anders bauen können, verdienen sie auch den Namen einer philosophischen Wissenschaft nicht. Denn die Resultate einer solchen müssen allgemein gültig seyn, und das sind sie nicht, wenn sie sich blos auf Induction, oder Autorität anderer stützen *).

*) Folgende sind die classischen Stellen aus Baumgarten, um seine Idee zu fassen: Aesthet. P. I. c. I. S. IV. §. 70. Jam sumere licebit, artem aestheticam hoc praestantiorem esse, 1) quo potentiores regulas complectitur, i. e. quarum applicatio pluribus in occasionibus utilis, immo necessaria est, quo completior ipsa est, regularum sufficientium breve tamen compendium, 2) quo fortiores et graviores regulas exhibet, i. e. quas numquam sine majori detrimento negligas, 3) quo exactiores eas exponit, et accuratiores, 4) quo magis perspicuas, 5) quo certiores, et ex *veris principiis*, *animabus regularum* derivatas, 6) quo magis allicientes ad dirigendas ex suis praescriptis actiones et ipsam praxin. §. 73. Falsa regula semper pejor, quam nulla. Jam autem ex uno alterove exemplo tantum abstractae, ac sine ulteriori ratione pro universalibus venditae leges, quid aliud sunt, quam a particulari ad universale satis hiulca consequentia? Quoties hinc, nisi omnino falsae, tamen peccant in quantitate?

Jam

Soll eine wahre Philoſophie des Geſchmacks entſtehen, ſo muß man bis auf die erſten Gründe der ſchönen Erkenntniß gedrungen ſeyn. Aus dieſen allein kann man eine für alle Menſchen gültige Wiſſenſchaft des Geſchmacks, eine wahre Metaphyſik des Schönen herleiten. In der Schönheit beſteht das Weſen aller ſchönen Künſte, Schönheit iſt nichts anders, als ſinnlich erkannte Vollkommenheit; mithin fließen die Regeln der Aeſthetik aus den allgemeinen Regeln aller Vollkommenheiten.„

Der Plan, welchen Baumgarten für ſeine Wiſſenſchaft entwarf, war, dünkt mich, der natürlichſte, den man wählen kann. Erſt beſtimmt er den Begriff der Wiſſenſchaft und ihrer Gegenſtände,

Jam autem inductio completa nunquam haberi poteſt. Hinc opus eſt perſpicientia veritatis regularum graviorum a ſpriori, quam dein confirmet ac illuſtret experientia, ſicut illius inveniendae forte primum fiat ſubſidium. Indigent hinc artes ſpeciales, ſi veras a ſpuriis regulis ſejungere ſit animus, ulteriori principio, ex quo ſpeciales ſuas regulas cognoſcere poſſint, et hoc, ars aeſthetica ne per eandem male fidam exſpectationem caſuum ſimilium unice ſtabiliendum ſit, ut in formam ſcientiae redigatur. Siehe auch Meyers Anfangsgründe aller ſchönen Wiſſenſchaften, I. Th. Einleitung.

stände, handelt von Genie, Uebung, Theorie, Begeisterung und Correction, und theilt die Aesthetik in die theoretische und praktische. Die theoretische theilt er 1) in Hevristik, welche Grundsätze über Empfindung, Schätzung und Wahl der Stoffe zu Kunstwerken enthält. 2) Methodologie, die Wissschaft sinnlicher, lichtvoller Anordnung der einzelnen Theile des gewählten Stoffs. 3) Semiotik, die Wissenschaft vollkommener Bezeichnung. In der praktischen wollte er die allgemeinen Grundsätze der theoretischen auf die einzelnen Künste anwenden. Allein er ist in der Ausführung nur bis auf die Methodologie gekommen.

Baumgartens Gedanke, und sein ganzer Entwurf verdienen Bewunderung; allein daß er seinen Endzweck damit erreicht habe, wird hoffentlich kein Unparteiischer behaupten. Gerade das, was er suchte, finde ich nicht, nämlich feste, allgemein gültige Principien. Die Ursachen davon scheinen mir diese zu seyn:

1) Die Leibnitzisch-Wolfische Schule hält Vergnügen und Schmerz für bloßes Product der Vorstellkraft, und jede angenehme oder unangenehme Empfindung ist nach ihr eine Reihe von Thätigkeiten derselben, welche nur verworren wahrgenommen werden. Dunkle Einsicht von Vollkommenheit oder Unvollkommenheit macht also das

Wesen derselben aus. Die Richtigkeit dieser Begriffsbestimmung zu zeigen, ist hier der Ort nicht *); soviel ist jedem Leser Baumgartens einleuchtend, daß er dadurch bey seiner Aesthetik irregeführt worden. Natürlich, wenn ich das wahre Wesen einer Kraft verkenne, sie mit andern vermenge, und in ihre Thätigkeit das hineinlege, was erst durch zweckmäßige Mitwirkung und Lenkung anderer Kräfte hineinkommen soll, wenn ich über ihren eigenthümlichen Character nicht nach einer genauen Analyse ihrer in der Erfahrung sich zeigenden Wirkungen, sondern nach beliebigen Satzungen meines Systems entscheide; so werde ich die wahren ursprünglichen Gesetze derselben nie auffinden, und nie im Stande seyn, zweckmäßige, allen einleuchtende Regeln für ihre Bildung und Vervollkommnung zu geben. Da nun alles Schöne sich auf Empfindung gründet, und die Aesthetik eine philosophische Bildungswissenschaft für den Geschmack seyn soll, so ist es ganz natürlich, daß sie nur dann ihren Zweck erreichen kann, wenn sie sich auf eine richtige Theorie der Empfindung gründet, hingegen ihn ganz verfehlen muß, wenn sie von einer falschen ausgeht.

Da:

*) Ich habe es ausführlich gethan in meinen Versuchen über Empfindung und Phantasie in Hrn. Prof. Cäsars Denkwürdigk. 5. B. S. 151—162.

Damit hängt als Folge ein anderer Fehler zusammen. Nämlich:

2) Der Begriff von Schönheit, nach welchem sie in vollkommener sinnlicher Erkenntniß, oder in sinnlich erkannter Einheit in der Mannigfaltigkeit bestehen soll, ist ganz unrichtig. Auf verschiedene schöne Gegenstände paßt er gar nicht, auf andere ist er zwar anwendbar, erschöpft aber bey weitem die Ursache des Wohlgefallens an ihnen nicht. Ueberhaupt ist es, wie ich in der Folge zeigen werde, unmöglich, einen allgemeinen für alle schön genannte Gegenstände in gleichem Maaße geltenden Begriff aufzustellen. Jener Begriff (der vollkommenen sinnlichen Erkenntniß) nun ist die Grundlage von Baumgartens Systeme; kein Wunder, daß seine Resultate so wenig befriedigen. Denn eine Aesthetik, die sich auf diesen Begriff gründet, und für alle schöne Gegenstände Vernunftprincipien verspricht, muß nothwendig auf der einen Seite zu weit seyn, nämlich in dem, was sie verspricht, auf der andern zu eng und unvollständig, nämlich in dem, was sie leistet.

Mit diesem Fehler nun hängt wieder ein andrer zusammen:

3) Baumgarten hegt einen falschen Begriff vom Wesen der schönen Künste; dies besteht nach ihm in vollkommener sinnlicher Erkenntniß, und

er

er schränkt ihre Wirksamkeit fast ganz auf die so-genannten niedern Seelenkräfte ein. Wir werden in der Folge sehen, daß dieser Begriff nicht genug-thun kann. Soviel muß schon jetzt erhellen, daß er viel zu vag ist, um unter feste Principien ge-bracht werden zu können.

Aus allen dreyen genannten Puncten ergiebt sich noch:

4) Daß Tonkunst, Tanzkunst und bildende Künste in Baumgartens Aesthetik leer ausgehen müsseu. Es kann bey seiner Grundlage nicht an-ders erfolgen, und das Buch selbst zeigt es; denn alles ist nur auf Dicht- und Redekunst anwend-bar. Und diejenigen Theile, wo er gezwungen war, in das Specielle aller einzelnen Künste ein-zugehen, als Methodologie, Semiotik und prak-tische Aesthetik, diese ist er uns ganz schuldig ge-blieben.

Unabhängig von diesen vier Puncten ist:

5) Vermengung der allgemeinen Begriffe mit Vernunftprincipien. Baumgarten glaubt genug gethan zu haben, wenn er nur gewisse Vollkom-menheiten der Werke der Kunst unter einen höhern Gemeinbegriff gebracht hat. Allein Gemeinbe-griffe sind nicht Principien, sondern ihre Gültigkeit wird erst dadurch erwiesen, daß man ihre Abhän-gigkeit von wahren Principien zeigt.

Dies scheinen mir diejenigen Mängel zu seyn, welche vorzüglich den üblen Ausschlag der Baumgartischen Unternehmung verursacht haben. Und da nach ihm kein Weltweiser sich bemüht hat, auf einem andern Wege Principien der Aesthetik zu suchen, da man nicht einmal seinen Ideengang scharf geprüft hat, so ist das, was ich gesagt habe, kein Paradoxon: nämlich, daß im Ganzen die Aesthetik nach Baumgarten um keinen Schritt fortgerückt ist *).

Baum-

*) Ich wundere mich, daß Herr Meiners in seiner Revision der Philosophie, I. Th. 4. Abschn. über die Aesthetik, keinen von denen Puncten berührt hat, die ich hier als Ursachen des verunglückten Baumgartenschen Versuchs nenne. Ueberhaupt scheint mir der Gang seines Raisonnements zu keinen auf immer befriedigenden Resultaten zu führen; wiewol ich nicht leugne, daß er verschiedene der Bildung einer Aesthetik entgegenstehende Schwierigkeiten sehr scharfsinnig gezeigt hat, so scharfsinnig, daß es mir räthselhaft ist, wie er vierzehn Jahre darauf eine so dürftige Aesthetik schreiben konnte, wie sie der Welt vor Augen liegt. Was ich bey Beurtheilung dieses Buches in der kritischen Uebersicht der schönen Litteratur ausführlich gesagt habe, betrifft im Grunde die meisten nach Baumgarten erschienenen Aesthetiken, und deshalb darf ich mich hier darauf beziehen. (Krit. Uebers. d. sch. Litt. 1. und 2. St.)

Baumgarten hielt es für möglich, alles Schöne der Natur und Kunst auf Vernunftprincipien zurückzuführen; ja er glaubte dieses wirklich selbst in seiner Aesthetik geleistet zu haben. Ein noch größerer Analyst, als er, Herr Kant, hält es hingegen für unmöglich, irgend eine Schönheit Vernunftprincipien unterzuordnen. „Die Deutschen, sagt er *), sind die einzigen, welche sich des Worts Aesthetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Kritik des Geschmacks nennen. Es liegt hier eine verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten faßte, die kritische Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemühung ist vergeblich. Denn gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren Quellen nach blos empirisch, und können also niemals zu Gesetzen a priori dienen, wornach sich unser Geschmacksurtheil richten müßte, vielmehr macht das letztere den eigentlichen Probierstein der Richtigkeit der ersteren aus. „ Dieser Aeußerung zufolge kann man also weder die Beurtheilung der Schönheiten der Natur, noch jene der Schönheiten der Kunst auf Vernunftprincipien zurückführen; ein Aus-

*) Kritik der reinen Vern. Seite 21, nach der 1. A.

Ausspruch, der, besonders aus dem Munde eines Weltweisen, wie Kant, von außerordentlicher Wichtigkeit ist.

Bevor wir in diese Untersuchung einen Schritt wagen, wollen wir die Frage, um welche es uns zu thun ist, so genau als möglich zu bestimmen suchen. Denn daß sie misverstanden werden könne, muß man ihr auf den ersten Blick ansehen, und daß sie häufig misverstanden worden ist, zeigen die vielen mislungenen Versuche, sie zu beantworten. Insgemein hat man dabey darin gefehlt, daß man das Wesentliche der Frage ganz übersah und ihr eine Richtung gab, die das wahre Ziel im Rücken ließ; oder daß man die Grenzen derselben erst viel zu weit ausdehnte, dann nichts destoweniger nur einen kleinen Theil des so sehr zusammengesetzten Gegenstandes erwägte, und von diesem kurz weg auf das Ganze schloß.

Wenn man fragt, ob die Gesetze für den Geschmack sich auf Principien a priori gründen, so fragt man keinesweges: ob vor aller Erfahrung gewisse Ideale, Urbilder der Schönheit in uns liegen, die dann mit dem Selbstgefühle erwachen, und nach denen wir vermittelst angestellter bewußter oder unbewußter Vergleichung die Gegenstände beurtheilen. Zwar hat diese Meinung von jeher schwärmerischen Weltweisen sehr gefallen; allein

die

die Erfahrung hat auch dem schärfsten Beobachter des menschlichen Geistes noch kein solches Urbild oder Ideal der Schönheit dargeboten, und die Vernunft kann von der menschlichen Seele schlechterdings nichts offenbaren, was nicht in den Grenzen der Erfahrung, durch den innern Sinn, erscheinet. Eben so wenig kann die Frage den Sinn haben: ob der Geschmack eine besondere, vom Verstande und Vernunft unabhängige Seelenkraft, oder wol ein besonderer innerer Sinn sey? Der Geschmack ist nichts anders, als die Fähigkeit, über Schönheit richtig zu urtheilen, ist also der Verstand selbst, wiefern er auf das Schöne angewendet wird, und kann demnach kein besondrer Sinn, keine besondere für sich bestehende Seelenkraft seyn. Eben so wenig kann endlich die Frage so gefaßt werden: ob der Geschmack seine eigene, von keinem höhern Princip abhängende, für sich bestehende Gesetze habe. Denn auch dieses widerlegt die Erfahrung, indem noch keine Beobachtung, keine Analyse, ein solches aufgefunden hat.

Wenn die Frage des Streits und der Entscheidung werth seyn soll, so kann sie nicht anders heißen, als: Können die Gesetze des Geschmacks aus den höchsten unwandelbaren, allgemeingültigen Principien der Vernunft dergestalt abgeleitet werden, daß jeder vernünftige Mensch eben so gewiß

wiß ihnen Beyfall geben muß, als er sich durch diese unauflöslich gebunden fühlt?

Vergebens würde man einwenden, daß solche Geschmacksgesetze selbst keine Gesetze a priori wären, sondern sich nur auf dergleichen gründeten. Denn dieses schadet ihrer Allgemeingültigkeit gar nichts. Unmittelbare höchste Gesetze a priori sind freylich nur die reinen höchsten Gesetze der Vernunft. Allein die aus ihnen abgeleiteten, durch Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung gebildeten Gesetze sind ihnen in Rücksicht auf den Ursprung, die Ursache und den Umfang der Gültigkeit, völlig gleich. Man nehme den Erfahrungsstoff von ihnen weg, so bleibt immer die Form des Gesetzes in ihrer ursprünglichen Reinheit, Voll- und Allgemeingültigkeit zurück, welche von ihrem Quell, der reinen Vernunft aus, überall gleich stringirend, im Innern aller untergeordneten Gesetze herrscht.

Geschmacksgesetze sollen bestimmen, was wahre, was falsche, ächte oder unächte Schönheit sey. Mithin bedürfen wir, um ihre mögliche Ableitung aus den Principien der Vernunft zu zeigen, vor allen Dingen einer genauern Bestimmung des Begriffes Schönheit, oder, wenn er sich nicht sollte bestimmen lassen, wenigstens einer Kritik seines mannigfaltigen Inhaltes.

Wir haben viele Schriften über das Wesen des Schönen. Allein, so reich auch einige derselben an einzelnen trefflichen Bemerkungen sind, so fehlet uns doch im Grunde immer noch eine Philosophie, eine pragmatische Geschichte der Empfindungen des Schönen. Nämlich blos beobachten, was die Menschen gemeiniglich schön nennen, und was die verschiedenen, von ihnen also genannten Gegenstände Gemeinschaftliches haben, das heißt meines Bedünkens noch nicht, über das Schöne philosophiren. Eine wahre Philosophie des Schönen darf sich nicht begnügen, die hieher gehörigen Erfahrungsfacta zu erzählen, darf nicht blos referiren, daß gewisse, und welche Gegenstände angenehmer Empfindungen schön genannt werden; sie muß die gemeinschaftliche Abkunft dieser Empfindungen von höhern Principien zeigen, oder wenn es unmöglich ist, alle verschiedene Aeste davon auf dieselben zurückzuführen, die Ursachen davon angeben, und die verschiedenen Arten dieser Empfindungen, in dieser Rücksicht, sorgfältig trennen, muß endlich nach sichern Grundsätzen den wahren für alle gültigen Werth dieser verschiedenen Classen bestimmen. Man wird einwenden, dies sey vor der Hand zuviel gefordert, denn um eine solche philosophische Critik des Begriffs der Schönheit zu liefern, bedürfe man nichts geringeren, als der

ganzen

ganzen Aesthetik, und jetzt wolle man ja erst wissen, und eben durch Zergliederung dieses Begriffes erfahren, ob eine philosophische Wissenschaft des Geschmacks möglich sey, das heißt, ob man aus den Grundsätzen der Vernunft bestimmen könne, welche Gegenstände es ihrer Vollkommenheit wegen verdienen, schön genannt zu werden. In der That brauchen wir auch hier diese genauere Untersuchung noch nicht; allein das müssen wir nothwendig fragen: ob die schönen Gegenstände wegen gewisser eigenthümlicher Beschaffenheiten als eine besondere Classe von Gegenständen angesehen zu werden verdienen, ob man die Empfindungen, welche durch sie erregt werden, als eine besondere Gattung von Empfindungen betrachten müsse; und in wiefern jene Gegenstände in Rücksicht auf die Ursachen des durch sie erregten Vergnügens, von einander selbst verschieden sind.

Das deutsche Wort schön, dessen Abstammung von scheinen wol nicht zu bezweifeln ist, bestätigt in Rücksicht auf diesen Begriff, was der Kenner der menschlichen Natur ohnehin schon in Rücksicht auf die allmälige Bildung und Verbreitung desselben muthmaßen mußte, nämlich, daß man gewissen Gegenständen des Gesichtsinnes die Eigenschaft des Schönen zuerst beyle-

legte *). Später erst trug man sie auf Gegenstände des Gehörs, und am letzten auf Gedanken und Sprachausdruck über. Jetzt bedienen wir uns dieses Beyworts fast in gleichem Umfange, um gewisse Gegenstände des Gesichts, des Gehörs, gewisse Gedanken und gewisse Arten, dieselben durch Sprache auszudrücken, zu bezeichnen **).

Wir

*) Man sehe Herrn Adelungs Wörterbuch in: Schön. (4. Theil.)

**) Es ist indessen nicht zu leugnen, daß wir auch bei Gegenständen des körperlichen Gefühls, des Geruchs und des Geschmackes, das Wort Schön anwenden. Wir sagen: etwas rieche schön, schmecke schön, lasse sich schön anfühlen. Und ich möchte dieses nicht Sprachverwirrung nennen. Denn wir pflegen nur diejenigen Gegenstände der niedern Sinne so zu nennen, welche irgend eine geistige Empfindnng erregen, das Gefühl des Lebens und der Gesundheit zu vorzüglicher Lebhaftigkeit erhöhen, oder uns mit Ruhe, Heiterkeit, und sanftem Vergnügen erfüllen. Und daß dieses wenigstens bei Menschen von feinerm Geiste der Fall ist, lehrt die Erfahrung; sie werden selten eine ganz grob körperliche Sinnenrührung erfahren, die sich nicht mit einer geistigen edlern Empfindung vergesellschaftete. Ueberhaupt ist nicht zu leugnen, daß die sogenannten niedern Sinne in sehr genauer Verwandtschaft mit den edlern Empfindungen und Gesinnungen stehn.

Wir wollen sehen, ob man alle diese Gegenstände in irgend einem gemeinschaftlichen Puncte zusammenfassen kann. Vorher noch einige Worte über die Theorie der Empfindungen.

Alle Schönheit bewirkt angenehme Empfindung, und eben deshalb nennen wir große Gegenstände schön, weil sie es auf eine bestimmte Art thun. Mithin, wenn wir im Allgemeinen wissen, wiefern man Empfindungen überhaupt, und insbesondere angenehme auf Principien zurückführen könne, ob dieses bey allen, oder nur bey einigen Arten derselben möglich sey, so können wir auch schon im Voraus die Anwendung auf die Empfindungen des Schönen machen, und ahnden, ob und wiefern sie sich unter Vernunftgründen ordnen lassen werden.

Es kommt hier sehr darauf an, daß wir uns im Begriffe der Empfindung nicht irren; sondern ihn aufnehmen, wie ihn die Erfahrung im innern Bewußtseyn darbietet. Und so ist Empfindung, ganz allein für sich betrachtet, weder Vorstellung, noch Begier, oder Abneigung, lediglich das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen selbst, etwas, das man schlechterdings nicht weiter zergliedern, nicht mit logischen Merkmalen definiren kann. Al-

les, was man zu thun vermag, ist: die Ursachen dieser Gemüthszustände, sofern es die Erfahrung erlaubt, zu entwickeln, oder ihre unmittelbaren nothwendigen Wirkungen auf das Willensvermögen anzugeben. Vernachlässigt man hier die Grenzen unsrer Erkenntniß, das heißt, will man blos durch Vernunftschlüsse entdecken, was der innere Sinn uns nimmermehr darstellen kann; so ist es ganz natürlich, daß man, anstatt Wahrheit zu finden, das Spiel nichtiger Träumereyen wird. Der Mensch besitzt im Vergnügen und Schmerz, angenehmer und unangenehmer Empfindung, Receptivität und Spontaneität, d. h. er ist unter gewissen Veranlassungen gezwungen, Schmerz und Vergnügen aufzunehmen, wegen des Eindrucks, den gewisse, außer seinem Bewußtseyn liegende Gegenstände auf seine Organen machen, ohne daß er den Grund seiner Empfindung in irgend einer der Vernunft nothwendigen Ueberzeugung auffinden kann; er hat aber auch die Fähigkeit, sich selbstthätig Schmerz und Vergnügen zu bereiten, indem er selbst, als vernünftiges Wesen, sich gewisse Gesetze und Zwecke vorsteckt, die er denn bald erreicht, bald verfehlt, denen er sich bald nähert, oder von denen er sich entfernt. Im ersten Falle liegt der Grund des Angenehmen oder Unangenehmen außer der Vernunft. Nur diese Unterscheidung müssen wir genau

nau fassen, um die Frage zu beantworten, welche angenehme oder unangenehme Empfindungen man auf Vernunftprincipien zurückführen könne. So viel ist doch wol einem jeden einleuchtend: daß die Philosophie nur diejenigen Thätigkeiten und Zustände unsers Wesens auf Vernunftprincipien zurückführen kann, welche die Natur selbst von Vernunftprincipien abhängig gemacht hat, alle andre hingegen, welche die Natur durch andre Einrichtungen und Mittel bestimmt hat, nicht von Principien abgeleitet werden können, wenn man sich nicht in Schwärmereyen und gehaltlosen Spitzfindigkeiten verlieren will. Und wenn man nun alle Empfindungen unter folgende Classen bringen kann: 1) ganz unmittelbare Empfindungen, bey denen wir uns gar keiner bestimmten Ursache bewußt sind, 2) solche, welche durch unmittelbaren Eindruck gewisser vorzustellender Gegenstände auf unsre Organen entstehn, ohne Vermittelung irgend eines Urtheils, 3) solche, die sich auf ~~hinfällige~~ zufällige Associationen gewisser Bilder und Vorstellungen mit gewissen Gegenständen gründen, 4) solche, welche durch Vorstellungen erregt werden, die sich auf Leben und physische Vollkommenheit beziehn, 5) solche, welche sich gründen auf eingesehene Beziehung gewisser Gegenstände, auf gewisse Zustände des Menschen, als eines, einer edlern, vom

Thierischen unabhängigen Glückseligkeit fähigen Wesens, 6) solche, welche durch Beziehung gewisser Gegenstände, Bilder, Vorstellungen und Gedanken auf die Gesetze des Verstandes, der speculativen und practischen Vernunft entstehn; so sieht jeder von selbst, warum man weder die erste, noch die zweyte, noch die dritte, noch die vierte unter Vernunftprincipien bringen kann, die beiden letzten aber dergleichen allerdings annehmen. Freylich kann man auch für die Empfindungen der ersten und zweyten Classe eine allgemeine Ursache annehmen, als z. B. daß jede ganz unmittelbar angenehme Empfindung sich gründe auf eine Vermehrung der Vollkommenheit unsrer physischen Natur, so wie jede unangenehme dieser Art auf das Gegentheil, daß jede durch Vorstellung unmittelbar bewirkte, beruhe auf der Harmonie oder Disharmonie gewisser Erscheinungen mit gewissen Gesetzen der Vorstellkraft, oder auf der mehrern oder wenigern Leichtigkeit, mit welcher gewisse Erscheinungen von unserm Geiste vorgestellt werden; allein, was das erstere Beyspiel betrift, so ist für die hieher gehörigen Empfindungen damit wol eine allgemeine Ursache gefunden, aber sie sind keinesweges unter Vernunftprincipien gebracht; und beym zweyten ist es erstlich eben der Fall, dann ist bey diesen Empfindungen die angegebene Erklä-

rung blos Hypotheſe *). Wenn ich ſage: jede Stockung im Kreislaufe des Geblüts iſt eine Unvollkommenheit in der phyſiſchen Natur des Menſchen, und verurſacht ihm alſo unangenehme Empfindungen; ſo iſt hiermit zwar eine gewiſſe Erfahrung in der Körpernatur des Menſchen vernunftmäßig erklärt, d. h. die Bedingung davon in einem höhern allgemeinern Satze aufgeſtellt, allein keinesweges iſt dieſe Bedingung aus der Vernunft genommen; dieſe hat wol Bedingtes und Bedin-

*) Philoſophie dieſer Art, wenn es anders Philoſophie genannt werden darf, finde ich leider in meiner Abhandlung über die Möglichkeit einer allgemeinen Theorie der ſchönen Künſte, (Cäſars Denkw. aus der phil. W. 3. B. von S. 241 — 255.) und bitte hiermit das Publicum deshalb um Verzeihung. Indeſſen wünſche ich verſchiedene Stellen daraus deshalb von der Vergeſſenheit gerettet, weil ſie treffliche Beyſpiele abgeben, wie weit Kühnheit im ſpeculativen Denken, bey Unkunde der Grenzen philoſophiſcher Erkenntniß, grober Vermengung von Urſachen überhaupt mit Vernunftprincipien, und gänzlicher Vernachläſſigung des characteriſtiſchen Unterſchiedes der mannigfachen Arten von Empfindungen in Rückſicht auf ihre Entſtehung von der Wahrheit abführen könne; alles Fehler, die nicht mir allein, ſondern beynahe allen denen eigen ſind, die von den Geſetzen der Empfindungen gehandelt haben.

gung in gewisse Form gebracht, allein die Bedingung, dem Inhalte nach, nicht aus sich geschöpft. Eben so ist es, wenn ich z. B. das Wohlgefallen an gewissen Farben, an gewissen Verbindungen von Tönen, aus der Harmonie gewisser Erscheinungen des Gesicht- oder Gehörsinnes mit den ursprünglichen, nothwendigen Gesetzen der Vorstellkraft erkläre; da gebe ich wol eine Ursache an, aber kein Vernunftprincip. Und hier ist es noch zugleich der Fall, daß die ganze Erklärung zum Theil blos Muthmaßung ist. Ganz anders ist es nun, wenn ich wegen einer falsch ausgefallenen Untersuchung, z. B. eines Gegenstandes der Philosophie, Misvergnügen empfinde, oder mich wegen einer wahrhaft guten That freue; hier liegt in beiden Fällen der Grund, warum ich so oder anders empfinde, in der Vernunft selbst. So viel im Allgemeinen von der Theorie der Empfindungen.

So wie die Empfindungen überhaupt, in Rücksicht auf die Ursachen, aus denen sie entstehen, verschieden sind, so sind es auch die Schönheiten. Es giebt

1) Schönheiten, wobey das Wohlgefallen durch unmittelbaren Eindruck gewisser Gegenstände auf unsre Sinnen, ohne Dazwischenkunft irgend eines

Ur-

Urtheils, erregt wird. Hieher gehören: α) für den Gesichtssinn, einzelne Farben, Verbindungen und Mischungen derselben, gewisse Umrisse und Modificationen der Oberflächen der Körper, endlich auch Bewegungen. Bey allen schönen Gegenständen dieser Art gründet sich freylich unser Wohlgefallen auf bestimmte Gesetze, sonst wäre es nicht möglich, daß alle Menschen darin mit einander übereinstimmten, wie sie es doch im Vergnügen an gewissen Farben, Umrissen und Bewegungen wirklich thun; (niemand wird am Schwarzen mehr Vergnügen finden, als am Rothen, oder an langsamer Bewegung sich mehr ergötzen, als an schneller, oder das Eckichte schöner finden, denn das Runde.) Allein 1) können wir diese Gesetze nie mit Gewißheit angeben, 2) und wenn auch dies gelänge, so können es doch keine Vernunftprincipien seyn, sondern blos mechanischwirkende, leidentlich, unbewußt und unabsichtlich von uns zu befolgende Gesetze. β) Für den Gehörsinn, einzelne Klänge und Verbindungen mehrerer Töne. Wenn man unter einzelnen Tönen in Rücksicht des Vergnügens, welches sie verursachen, einen Unterschied annehmen will; so verwechselt man zuverlässig Klang und Ton. Ein einzelner Ton ist an sich ganz indifferent; allein freylich verknüpft die Phantasie meistens, uns unbewußt, mit dem

einzelnen Tone mehrere *). Klänge hingegen sind an sich wegen ihrer verschiedenen Grade von Helligkeit oder Dumpfheit, Reinheit oder Unreinheit, u. s. w. mehr oder weniger angenehm. Harmonie und Disharmonie mehrerer Töne gründen sich auf unwandelbare Gesetze, die man sogar durch Berechnung genau bestimmen kann; allein sie liegen außer unserm Bewußtseyn, und bestimmen unser Gefühl, ohne Vermittelung irgend eines Vernunftprincips; es erfolgt also dabey Wohlgefallen oder Misfallen nicht deshalb, weil wir uns gewisse Verhältnisse vorstellen, sondern wir werden allererst durch dieses Gefühl in den Stand gesetzt, uns die Verhältnisse vorzustellen, unter welchen es unwillkührlich in uns erregt wird.

2) Schön-

*) Herr von Chabanon, den ich in der Folge mehrere Male werde anführen und benutzen müssen, sagt in seinem Werke: de la Musique considérée en elle même et dans ses rapports avec la parole, les langues, la poesie, et le theatre, S. 26. (Neue Ausg.) Un son musical ne porte avec soi aucune signification; il ne dit rien à l' esprit, il n' existe que pour l' oreille. Un son musical, qui n' est précédé, suivi, ni accompagné d' aucun autre, n' offre à l' oreille aucun agrément, quelque beau qu' il puisse être; on ne trouve du plaisir à l' entendre que parce qu' on prevoit l' effet qu' il doit produire dans un ensemble melodique.

2) Schönheiten, deren Reiz sich blos auf zufällige Associationen gewisser Bilder und Vorstellungen mit gewissen Gegenständen gründet. Dergleichen giebt es für jeden einzelnen Menschen und für ganze Nationen. Ich berufe mich auf den Lieblingsgeschmack an gewissen an sich nicht schönen Zügen und Eigenheiten menschlicher Gestalt, den wir bey vielen Völkern der alten und neuen Zeit finden. Ueber Schönheiten dieser Art könnte man sich nun gewiß eher von Sinnen denken, als man ein Vernunftprincip für sie feststellte.

3) Schönheiten, deren Wirksamkeit auf einer wesentlichen Beziehung gewisser Gestalten und Töne auf gewisse Zustände des Menschen, als eines für Wohl und Weh empfänglichen Wesens, beruht. Von Tönen bedarf es weiter gar keines Erweises. Allein bey vielen Gestalten ist es derselbe Fall. Worauf beruht großentheils unser Vergnügen an Schönheiten der landschaftlichen Natur, woher kommt es, daß wir bald eine lachende heitre Flur, bald schaudervolle Gruppen von Felsenmassen schön nennen? Doch wol daher, weil dergleichen Anblicke genaue Beziehung haben auf gewisse Zustände des Herzens? Warum reizen uns gewisse Mischungen von Licht und Schatten, warum die grauende Dämmerung eines Hains? Aus keiner andern Ursache, als weil diese Erscheinun-

gen Aehnlichkeit beſitzen mit gewiſſen Situationen unſers Herzens *)?

4) Schön-

*) Ich ſetze, um mich verſtändlich zu machen, einige Stellen aus des Marquis von Maneſin vortrefflichem Gedichte: Sur la nature champêtre, her. S. 98.

Du paiſible matin quand les rayons nouveaux
Commencent à blanchir la cime des côteaux;
A cette heure, où la terre humide de roſée
Sous la fraîcheur des nuits renait fertiliſée,
Après un court repos, ranime ſes couleurs,
Et répand dans les airs le baume de ſes fleurs;
Heureux, retrouvez-vous la gaîté de l' enfance,
Son aimable candeur, ſa tendre bienveillance?
Voyés-vous retracés en touchant ſouvenir
Et vos momens de joie, et vos jours de plaiſirs,
Par le calme de bois, la fraîcheur de prairies,
Etés-vous entraînés aux douces révéries?

S. 99.

Dans le riche contour d'une vaſte étendue
Quand d'importans objets arretent votre vue,
Quand l'horizon, borné par d'antiques forêts,
Repouſſe vos regards ſur d'immenſes guerets,
Quand un fleve ſecond, deſcendu des montagnes

D'un

4) Schönheiten, welche durch Beziehung gewisser Gegenstände, Bilder, Vorstellungen, Gedanken und Handlungen, auf die Gesetze des Verstandes, der speculativen oder practischen Vernunft, Vergnügen erregen. Warum reizt uns Ordnung, Uebereinstimmung, Verhältnißmäßigkeit so sehr an Gegenständen des Gesichts? Warum Zeitmaaß und Rhythmus in Werken für das Gehör? Warum

D'un cours ſuperbe et lent enrichit les campagnes
Quand d'opulens châteaux et d'auguſtes cités
Au ſite avec orgueil uniſſent leurs beautés,
Et qu' enfin aux grands traits jettés par la nature
Votre ame s'agrandit, et s'elève et s'épure,
Vos penſers plus profonds ſont nobles et pompeux;
La raiſon vous demande un plan majeſtueux.
Mais abandonnez - vous aux elans du genie
Sur le ſol tourmenté, dont la beauté hardie
Mêle quelque douceur à toute ſa fierté
Et dont la caractêre eſt la ſublimité,
C'eſt la que chaque objet, par un pouvoir ſuprême
Vous élève bientôt au - deſſus de vous - même,
Qu' au milieu de rochers, des arbres toujours verds,
Un ſaint enthuſiaſme inſpire les beaux vers.

um vergnügt uns faßliche Mannigfaltigkeit? Warum Zusammenstellung ähnlicher Dinge, bildliche Einkleidung? Warum Zweckmäßigkeit und Ordnung in Gedanken, die für das Gefühl interessant sind? Warum nennen wir gewisse Charaktere, Handlungen schön? Warum ihre Darstellungen? Weil in allen diesen Fällen die Gesetze der Vorstellkraft des Verstandes, der speculativen oder praktischen Vernunft beobachtet werden. Darum hat man von jeher Schönheit für den Verstand, und sittliche Schönheit angenommen.

Unter diese vier Classen scheinen mir alle Schönheiten, in Rücksicht auf die allgemeinen Ursachen des Vergnügens, welches wir daran empfinden, gebracht werden zu können. Nur einer flüchtigen Uebersicht derselben bedarf es, um sich zu überzeugen, daß sie nicht auf ein gemeinschaftliches Princip reducirt werden können. Man kann freylich gemeinschaftliche Züge bemerken, die sich an den meisten finden, z. B. daß sie angenehm rühren, durch Eindruck auf Sinnen und Phantasie. Allein 1) trifft dies doch nicht bey allen ein. Wir nennen Gedanken, Handlungen, Charactere schön, wobey das Vergnügen keinesweges durch Eindruck auf Sinnen oder auf Phantasie bewirkt wird. 2) Wäre dies zwar ein gemeinschaftlicher Zug, aber nicht Princip, nicht Grund, nicht

Quelle

Quelle des Vergnügens am Schönen. Ich behaupte diesemnach, daß man die sogenannten schönen Gegenstände nicht als eine eigene besondere Classe von Gegenständen, und die durch sie erregten Empfindungen nicht als eine eigene besondere Gattung von Empfindungen ansehen kann *).

Doch ist es nunmehr Zeit, den Faden anzuknüpfen, und auf unsre Hauptfrage zurückzugehen: ob die Gesetze des Geschmacks aus den höchsten unwandelbaren allgemeinen Principien der Vernunft dergestalt abgeleitet werden können, daß jeder vernünftige Mensch eben so gewiß ihnen Beyfall geben muß, als es sich durch diese unauflöslich gebunden fühlt? ob also aus Vernunftprincipien bestimmt werden könne, welche Gegenstände wahrhaft schön seyen, und es an sich verdienen, daß ein Wesen von solcher Würde, wie der Mensch ist, sich an ihnen ergötze?

Wenn wir uns des völlig evidenten Satzes erinnern, von dem wir in der Theorie der Empfindungen überhaupt ausgingen: daß nämlich die Philosophie nur diejenigen Thätigkeiten und Zustände

*) Herr Meiners hat in seiner Revision der Philosophie S. 232. u. s. w. sehr gute hieher gehörige Bemerkungen.

stände unsers Wesens auf Vernunftprincipien zurückführen kann, welche die Natur selbst von Vernunftprincipien abhängig gemacht hat, alle andre hingegen, welche sie durch andere Einrichtungen und Mittel bestimmt hat, nicht von Vernunftprincipien abgeleitet werden können; so müssen wir sogleich erkennen, daß keinesweges die Schönheiten von allen vier Classen, die ich aufgestellt habe, Principien der Vernunft untergeordnet werden können.

Deshalb fielen eben zeither die Resultate dieser Untersuchung so zweydeutig aus, weil man entweder für alles Schöne Vernunftprincipien forderte, oder sein Augenmerk vorzüglich auf diejenigen Classen desselben richtete, bey welchen die Vernunft sich ganz unthätig verhält, d. h. das Vergnügen nicht durch ihre Natur selbst verursacht und bestimmt. (d. 1. u. 2. meiner Classification.) Ueberhaupt aber ist es bey der Leugnung der Principien der Schönheit eben so gegangen, wie bey der Leugnung der Principien der Wahrheit. Was thaten die Skeptiker, um diese durchzusetzen? Sie gaben erstlich der Frage eine ganz falsche Richtung. Statt zu erweisen, daß der Mensch nach der Einrichtung seiner Natur gar keiner Wahrheit fähig seyn könne, welches eigentlich von ihnen gefordert ward, zeigten sie nur, daß bis jetzt die

Men-

Menschen in ihren Grundsätzen und Urtheilen unendlich verschieden gewesen, welches zu leugnen niemanden in den Sinn gekommen war. Dann stellten sie zwar wol eine Schilderung der mannigfaltigen Meinungen und Urtheile der Menschen über einen und denselben Gegenstand auf, übergingen aber diejenigen Grundsätze mit Stillschweigen, worin alle Menschen, welche Sinnen, Verstand und Vernunft besitzen, mit einander übereinkommen. Gerade so die Leugner der Vernunftprincipien für die Schönheit. Sie sollten vor allen Dingen erweisen, daß es nach den nothwendigen Anlagen der menschlichen Natur unmöglich sey, für irgend eine Classe der Schönheiten Vernunftprincipien aufzustellen, allein, weit entfernt, dies zu thun, zeigten sie nur, daß die Menschen in ihren Geschmacksurtheilen unendlich von einander abgehen, und suchten, indem sie die Grundsätze, worin alle Menschen mit einander übereinstimmen, ganz übergingen, durch eine buntfarbige Schilderung mannigfaltiger Urtheile verschiedener Nationen und Individuen über gewisse Schönheiten, ihr Publicum in Erstaunen und Betäubung zu versetzen. Wohlbedächtig nahmen sie auch alle ihre Beyspiele von Schönheiten her, deren angenehmer Reiz sich auf unmittelbare Einwirkung äußerer Gegenstände, oder auf zufällige Verknüpfung gewisser Bilder und

Ideen mit gewissen Gegenständen gründete, und, da sie für solche keine Vernunftprincipien aufstellen konnten, so schlossen sie a parte ad totum, von der Unmöglichkeit, für Schönheiten einer gewissen Art Vernunftprincipien anzugeben, auf die allgemeine Unmöglichkeit, es für irgend eine der übrigen Classen zu leisten. Allein, wenn wir nur genau und richtig unterscheiden und theilen, so wird uns ihr Raisonnement in keine Verlegenheit setzen. Wir thun bey den beiden ersten der benannten Classen auf Deduction aus Vernunftprincipien Verzicht, und überheben uns mit dieser Resignation aller Grübeleyen, durch die man zeither die Ursachen von unmittelbaren oder zufälligen Schönheiten anzugeben versuchte. Bey allen diesen machen wir nicht den mindesten Versuch, ihre Caussalität und die Gesetze, nach denen ihr Eindruck erfolgt, in der Vernunft aufzusuchen, denn sie liegen außer dem Bezirke derselben. Allein, diese beiden Classen weggerechnet, bleibt uns immer noch eine ansehnliche Gattung von Schönheiten übrig, nämlich alle jene, wo uns gewisse Gesetze des Verstandes und der praktischen Vernunft zum Beyfall und Wohlgefallen bestimmen. Hier nun müssen wir nothwendig die Frage aufwerfen: ob das Urtheil der Vernunft, mit welchem sie den Werth einer solchen Schönheit angiebt, auf zufälligen Ursachen

beruhe, oder, ob es nicht vielmehr im Wesen derselben seinen nothwendigen Grund dergestalt habe, daß das Princip, nach welchem sie bey ihrem Urtheile handelt, jedem vernünftigen Wesen als wahr einleuchten müsse, so bald es zur bewußten Erkenntniß desselben gelangt ist. Alle Kunstschönheiten gehören unter diese Classe, denn sie sind Ausführungen gewisser Zwecke vernünftiger Wesen. Wenn wir also von ihnen erweisen, daß die Geschmacksregeln für sie wirklich aus festen allgemeingültigen Vernunftprincipien hergeleitet werden können, so haben wir für die Sache der philosophischen Theorie der schönen Künste alles gewonnen.

Ich begreife nicht, was selbst Kant gegen diese genauere Classification der Schönheiten und die darauf gegründete Einschränkung und Richtung der Frage über die Möglichkeit der Vernunftprincipien für den Geschmack einwenden könnte. Sie stimmt mit seiner Art zu philosophiren völlig überein. Er theilt selbst die Empfindungen in solche, die ihren Grund in der Sinnlichkeit haben, und solche, die aus der Natur der Vernunft folgen, kann also, wenn er seinen Grundsätzen getreu bleibt, eben so wenig für alle Empfindungen Vernunftprincipien fordern, als dieselben von allen leugnen.

III.

Hinweisung der Kantischen Moralphilosophie auf Religion, vorzüglich Religion Jesu.

Prüfet alles und behaltet das Gute.

Wenn wir den Inhalt des Begriffs von Religion angeben sollen; so werden wir ihn in den Sätzen ausdrücken: Es ist ein Gott, der wird nach diesem Leben Glückseligkeit dem Wohlverhalten gemäß austheilen. Andere Bestimmungen drücken besondere Gattungen der Religion im allgemeinen Sinne aus, und können nicht für die Auslegung dieser gehalten werden.

Es ist wol kein Wunder, daß die Vernunft in Verlegenheit kömmt, wenn wir über die Herkunft und Gültigkeit dieser Begriffe sie in Anspruch nehmen. Zufrieden glaubt sie anfänglich ihren Schüler abgefertigt zu haben, wenn sie wegen der erstern allenfalls auf Offenbarung, und wegen der zweyten auf ihre eigene Beweise hinweist. Sie wähnt wol gar in der Verbindung beider vollkommene

mene Sicherheit für ihre Behauptungen zu finden. Trifft sie einen Lehrling an, der nichts auf Autorität annehmen mag, der ihren Beweisen den Grund entgegensetzt, daß sie ja jenseit der Erfahrung ihn hinführen, wo alles Urtheilen gleichsam im leeren Raume geschehe; der ihrem so geliebten, dem sogenannten schlichten Menschenverstande angepriesenen Beweis des Daseyns Gottes aus der Ordnung und Schönheit der Welt, den Grund entgegensetzt, daß er die Befugniß, von Wirkung auf Ursache zu schließen, über die Grenzen der Erfahrung nicht anerkenne, und wenn er gleich dies thun wolle, er doch nicht einsehen könne, wie die Vernunft ihm eine letzte Ursache, die keine Wirkung mehr wäre, angeben und so sein forschendes Gemüth beruhigen könne; ja wenn er sich auch darüber wegsetze, er doch keinesweges in dem Schlusse von einem endlichen Werke auf einen unendlichen Werkmeister, von einer zur Bequemlichkeit der Geschöpfe eingerichteten Welt auf einen Allgütigen, und gar weiter auf einen Heiligen, auf Gott sie zu begleiten vermöge; der ihre Beweise für die Beharrlichkeit des menschlichen Geistes nicht gelten läßt, und wenn er allenfalls dessen Einfachheit und Beharrlichkeit zugiebt, gleichwol die mögliche Verlöschung seines Bewußtseyns sich nicht wegdisputiren läßt: was ists da wol Wun-

der, wenn diese Vernunft über einen solchen Lehrling unwillig wird? Sie muß es in dem Grade werden, in welchem sie ihr Unvermögen fühlt, ihn abfertigen zu können.

Wir können jedoch auch die Vernunft die entgegengesetzten Sätze behaupten und sich auf Beweise, welche es auch seyn mögen, stützen lassen. Geben wir ihr einen Schüler von ähnlicher Art, einen Schüler, der Wahrheit sucht, er finde sie auf diesem oder jenem Wege: so werden wir ihn ebenfalls klagen hören, daß diese Vernunft sich einkommen lasse, über Dinge jenseit der Erfahrung zu urtheilen, daß ja die Grundsätze, welche sie mit vieler Zuversicht anführt, nur an Erscheinungen geheftet sind, gleichsam die Flügel der Vernunft sind, so lange sie beschließet, in der Luft der Erfahrung zu schweben, die aber von viel zu grober Masse sind, als daß sie ihren Flug in den Regionen des Aethers, in den Gegenden jenseit der Erfahrung befördern können.

Wenn keine Gründe vom Object genommen da sind, welche die Erkenntniß der Wahrheit oder Falschheit eines Satzes von uns erzwingen: so ist es dem Subject erlaubt, in sich selbst zu gehen, sich selbst über das etwanige Interesse zu befragen, welches man für einen Satz oder sein Gegentheil habe, das heißt, ob wir da nicht eins von beiden

glauben

glauben können, wo wir mit Wissen nichts vermögen? Die Summe der objectiven Gründe für die Sätze, von welchen wir reden, ist der Summe derjenigen für ihr Gegentheil vollkommen gleich zu achten. Es kann also in unserm Falle nur ein Fürwahrhalten aus lauter subjectiven Gründen, aus einem Interesse stattfinden, welches wir vielleicht in uns entdecken. Da nun subjective Gründe nicht objective sind, oder da dieselben nicht allgemeingültig für jedermanns Vernunft sind: so könnte man freylich vermuthen, daß wol der eine Theil des Menschengeschlechts für die Annahme der erwähnten Religionssätze, und der andere für ihr Gegentheil sich erklären dürfe; es wäre denn, daß wir in der menschlichen Natur selbst den subjectiven Grund entdeckten, der sie zur Annahme der Religion nöthiget.

Nun entdecken wir in unserer Vernunft den categorischen Imperativ: handle recht, handle gut; der von keiner Bedingung, die von der Erfüllung seines Gesetzes freyspräche, was wissen kann, der eine allgemeingesetzgebende Sprache führt: in allen Fällen, unter Umständen, wie sie auch nur seyn mögen, sollst du recht und gut handeln; wenn es auch mit deinen Vortheilen streiten sollte, wenn kein Auge deinen Betrug, deine Lüge ausspähen sollte, wenn auch dein Credit keinen Stoß dadurch

erhalten sollte, wenn du auch Millionen durch Hinterliſt gewinnen könnteſt, gleichwol ſollſt du nicht von der Regel, recht und gut zu handeln, abweichen; wenn auch kein Gott, keine Unſterblichkeit zu hoffen wäre, wo wir das, was unſere Ehrlichkeit hienieden einbüßet, mit Wucher wieder zu erhalten erwarten könnten; auch dann ſollſt du die Maxime, recht und gut zu handeln, in Ausübung bringen *).

Der Imperativ der Klugheit ſagt: mache dich glücklich. Freylich ſagt er nichts dem categoriſchen entgegen aus; nicht etwa, mache dich auf Koſten deiner Tugend glücklich. Allein ſein Geheiß hat ſo viel Schmeichelhaftes für unſere Thierheit an ſich, daß wir ihn gern hören und hernach auf die gebieteriſche Stimme der Vernunft nicht achten mögen. Wir erblicken oft überdem ein umgekehrtes Verhältniß, in dem Tugend und Glückſeligkeit ſtehen, indem wir den ehrlichen, guten Mann

*) Man beſchuldiget den Königsbergiſchen Weiſen auch in Anſehung dieſes categoriſchen Imperativs, daß er nichts Neues ſage. Das iſt wol ſo viel, daß er nichts ſage, als was ein Jeder von ſelbſt wiſſe. Uns dünkt, daß nichts rühmlicheres von einem Philoſophen geſagt werden könne. Denn es zeigt an, daß er aus der Quelle der Vernunft ſelbſt, die iedermanns Sache iſt, geſchöpfet habe.

Mann darben und dagegen den Böſewicht im Wohlleben ſehen. Man denke lebhaft Fälle, die ſich im Leben wol ereignen: da die ſtrenge Anhänglichkeit an Tugend Urſache des tiefſten phyſiſchen Elendes iſt, da man durch Ausſage der Wahrheit den Untergang ſeiner Familie bewirkt, durch eine treue Zurückgabe eines anvertrauten Geldes im Elende beharret. So ſehr freylich Beyſpiele dieſer Art das Gemüth mit Bewunderung erfüllen, und die Achtung für das Sittengeſetz ins Bewußtſeyn rufen: ſo ſehr lehren ſie doch, daß der Durſt nach Glückſeligkeit durch Befolgung des categoriſchen Imperativs ſchlecht gelöſcht werde.

Jedoch iſt unſer Wille frey. Der Entſchluß, dem moraliſchen Geſetze nachzuleben, hängt ganz von ihm ab, ſo wie der, demſelben entgegen nach Glückſeligkeit zu ſtreben. Beſtimmt er ſich für den erſten, ſo werden ſeine Handlungen moraliſch gut ſeyn, ſein Wandel wird Tugend predigen. Aber eben dieſer freye, von keiner äußern Urſache beſtimmte Entſchluß, recht und gut zu handeln, erhebt ſeine Handlungen zu Tugenden. Sie ſind dies nicht, wenn er auf die Intereſſen ſieht, die ſie ihm etwa einbringen ſollen. Aber das iſt ihm, der zur Tugend ſich entſchließt, nicht verboten, ſeinen

nen durch jene Erscheinungen gebeugten Muth durch den Glauben an ein künftiges Leben, wo der Würdigkeit des jetzigen Lebens gemäß Glückseligkeit werde ausgetheilt werden, zu erfrischen. Dieser Glaube ist der reinen Tugend auf keine Weise hinderlich. Denn seine Verbindung mit der Moral wird nicht etwa durch den Satz ausgedrückt: glaube an Gott und an ein künftiges Leben, und darum sey tugendhaft. Diese Maxime müßte die Tugend zu eitel Gewinnsucht herabwürdigen. Der umgekehrte Satz drückt vielmehr ihre Verknüpfung aus: sey tugendhaft, und darum habe Religion. In einem Gemüthe, das auf die Weise für die Tugend Interesse faßt, in einem solchen liegt der subjective Grund des Glaubens an Gott und an ein künftiges Leben. Das, dünkt mich, sagen viele Stellen des Evangeliums, z. B. „der natürliche Mensch„ (der Mensch, der kein Interesse für Moralität faßt) „vernimmt nichts vom Geiste Gottes„ (ist zur Religion nicht aufgelegt) „— es muß geistlich gerichtet seyn„ (er muß ein Interesse für Moralität fassen, wenn Religion in ihm haften soll.) Ganz deutlich drückt der Heilige dieses so aus: „Wenn jemand will den Willen thun meines himmlischen Vaters, der wird inne werden, ob meine Lehre von Gott sey.„ Unter Glauben, Hoffnung

und

und Liebe, nennt das Evangelium die Liebe das vornehmste.

Die unerschütterliche Anhänglichkeit guter und zarter Gemüther an die Religion Jesu, macht, daß sie besorgt werden, wenn der Philosoph, um die Tugend in ihrer wahren liebenswürdigen Gestalt darzustellen, sie als ein Product der Freyheit schildert und sie nicht von irgend einer äußern Ursache, selbst nicht von dem Willen Gottes erzeugt werden läßt. Sie bedenken nicht, daß die Sache in ihnen selbst sich wirklich nicht anders verhalte. Denn laßt uns einen Christen setzen, der fromm ist wie ein Gellert war. Laßt uns ihn bitten, von seinen Religionssätzen zu abstrahiren, auf einen Augenblick sie alle als Täuschungen zu verwerfen, oder den wenigstens nicht ungereimten Satz denken, es gebe ein höchstes Wesen, welches dem Tugendfreund übele Folgen zum Ziel gesetzt habe, und ihn dann fragen, ob er noch an Tugend halte. Er wird es uns bejahen, wenn er sich uns aufrichtig entdecken will.

Im Vorbeygehen sey es uns erlaubt, über die Klage, daß Kant den Worten fremde Bedeutungen unterlege, ein Wort zu sagen. Uns dünkt, daß keiner unserer Philosophen die eigentliche Bedeutung der Worte mehr in Schutz genommen habe, als Kant, keiner mehr als er den ganzen

Umfang

Umfang ihrer Bedeutung ins Bewußtseyn zu rufen weiß. Freylich sollte dies wol ihre Sache seyn, wenn ihnen anders der schöne Name zukommen soll, welchen dem Socrates seine Schüler gaben: er sey die Hebamme der Gedanken. Dieses Namens würdig scheinen viele der neuern Moralisten nicht zu verfahren, wenn sie in den Begriff der Tugend Glückseligkeit legen wollen, wenn sie die Tugend als die Handlung beschreiben, die uns glücklich macht. Man denke den Begriff Tugend: so wird man wol die Begriffe Handlung, pflichtmäßige Handlung, uneigennützige Handlung, aber keinesweges den Begriff Glückseligkeit darin finden.

Unterweiset man seine Schüler auf die Weise, daß man die Göttlichkeit der Offenbarung ihnen darzuthun sucht, und nun aus diesem Gotteswort die Eigenschaften Gottes, insbesondere seine Gebote unter dem Titel einer theologischen Moral herleitet und die Forderung derselben so einrichtet: Thue dieses oder jenes, denn Gott macht es in dieser oder jener (oft sehr zweydeutig lautenden) Stelle dir zur Pflicht, er, der verderben und selig machen kann: so dünkt mir dies die Art zu seyn, auf welche das, was der Menschheit das Ehrwürdigste ist, was nur in seiner nackten Gestalt

stalt gefallen kann, kurz die Tugend, in eine Buhlerin umgeschaffen werde. Schlecht sähe es um die Tugend aus, wenn ihre Bedeutung sowol als ihre nöthigende Kraft nicht in ihr selbst, sondern anderswo in einem positiven Gesetze müßte gesucht werden. Theologen, welche die Moral der Vernunft verkleinern wollen, indem sie dieselbe mit der Sittenlehre des Evangeliums vergleichen, bedenken nicht, daß doch gleichwol die erste der zweyten vorgehen müsse, weil sie diese letzte vortrefflich finden. Denn so muß ja das Maaß, nach welchem sie die evangelische Moral vortrefflich finden, in ihnen selbst liegen, das heißt, in ihrer Vernunft müssen die schönen Sittengesetze sich befinden, die sie im Evangelio loben. Eine theologische Moral kann es nicht geben, und sollte aus den Schulen vertrieben werden. Ihre Stelle muß eine Moral-Theologie einnehmen, das heißt, eine Wissenschaft, die den Glauben an Gott und an Unsterblichkeit so bildet, daß er den moralischen Grundsätzen Realität zu geben vermöge.

Die Religion Jesu bleibt demohngeachtet das schönste Gut, das die Menschheit besitzet, und wir sind weit davon entfernt, sie geringschätzig zu machen. Allein, es dünkt uns eine eines Weltbürgers würdige Sache zu seyn, seine Mitbürger

auf

auf die Wege aufmerksam zu machen, die sie einschlagen, diese herrliche Religion durch eine übele Behandlung derselben untauglich, der Tugend, wenigstens der Reinheit derselben, gefährlich, und dem letzten Zwecke der practischen Vernunft, der Heiligkeit des Herzens, die eben diese Religion zur Absicht hat, entgegen einzurichten. Das Evangelium lehrt uns ein Urbild des Guten in concreto kennen. Wir machen gewiß den weisesten Gebrauch davon, wenn wir unabläſſig uns und unsern Brüdern daſſelbe vorhalten, um daran den Grad der eigenen Tugend, wie weit sie sich der Heiligkeit nähert, wahrzunehmen. Das dünkt uns eine weit lebendigere, fruchtbarere Beherzigung zu seyn, als die leere Vorhaltung der Uebermenschlichkeit desſelben, die wol gar fähig iſt, dem von Leidenschaft beherrschten Menschen Entschuldigung für seine Gebrechen zu liefern. Auf dieſes Urbild des Guten weiſen, und auf sein Verhalten unter verschiedenen Umſtänden, auf seine Liebe zum Guten, die größer war als die Liebe zum Leben, welches er ihm aufopferte, möchte, dünkt uns, von fruchtbarerm Erfolg seyn, als die gewöhnliche Hinweiſung auf die Genugthuung, welche, man nehme die Sache wie man wolle, am Ende doch die Tugend des Menschen unnütz gemacht hat.

Zarten

Zarten Gemüthern zu gute, die wir vielleicht durch unser Raisonnement beleidigt haben, erlaube man uns noch folgendes zu sagen. Wir fragen, ob unsere Vorstellung, welche wir auch für die evangelische halten, die wir uns von der künftigen Seligkeit machen, vernünftig ist, wenn wir uns die Sache so vorstellen, daß nach dem Grade des Wohlverhaltens in diesem Leben eine Seligkeit in jener uns werde zu Theil werden; daß man allerdings in dieser Hinsicht sagen könne, daß alle Menschen in den Himmel kommen werden, weil doch kein Mensch dem Urbilde des Bösen vollkommen gleiche, doch etwas Gutes an ihm sey, welches ihn eines Grades der Seligkeit werth mache; aber daß auch alle Menschen werden verdammt werden, weil keiner unter ihnen sey, welcher des höchsten Grades der Seligkeit sich werth gemacht habe. Uns dünkt, daß dies auch der Apostel in der Stelle sagt: „Ein jeder wird erhalten, nach dem er gehandelt hat, bey Leibes Leben, es sey gut oder böse.„ Wenn dieses nun der Glaube der vernünftigen Christen ist, wozu denn der an eine Versöhnung, dieses Polster der Sünde, wenn man im gröbern Sinne ihn nimmt? Im gemäßigtern Verstande ihn genommen, kann die forschende Vernunft uns über die Frage, wozu er überall tauge, keine Auskunft geben.

„Prüfet alles und behaltet das Gute. „ Bey Bestimmung der Religionsbegriffe müssen wir von dem moralischen Interesse der Menschheit ausgehen. Diesem gemäß müssen wir den Glauben an Gott und an eine Unsterblichkeit modeln. Hat das Herkommen Begriffe, die der Moralität gefährlich sind, eingeführt, und die Verjährung sie ehrwürdig gemacht; so müssen wir gleichwol nicht anstehen, sie auszurotten.

B * * .

IV.

IV.

Prüfung der Abhandlung:

Ueber die transscendentale Aesthetik, von J. G. E. Maaß.

(s. Philosophisches Magazin, herausgegeben von J. A. Eberhard. Zweytes Stück.)

Von der Wahrheit unsrer Erkenntniß der Dinge selbst können wir nur alsdenn gewiß seyn, wenn unsre Vorstellungen treue Copeyen der Urgebilde sind. An Zweifelsgründen, daß sie es sind, konnte es nie fehlen; die äußern Organe brachten so viele und so stark contrastirende Variationen in diese Copeyen, daß es nur einen Blick und ein mittelmäßiges Raisonnement bedurfte, ein gegründetes Mißtrauen gegen ihre Treue zu erwecken. Diese Täuschung beleidigte den stolzen Verstand so sehr, daß er Kampf auf Kampf bestand, um seine Kenntnisse gegen die Anfechtungen dieser äußern Organe in Sicherheit zu setzen; — daß noch ein hartnäckigerer und unüberwindlicher Feind gleichsam in seinem eignen Busen wohne, kam ihm so bald

nicht in den Sinn; er hatte mit jenen genug zu thun, und er wollte Wahrheit. Aber wie hätte er auch so leicht auf eine solche Vermuthung kommen können? Das innre Sinnesorgan veränderte die Copeyen der Dinge einmal wie das andre mal, seine Veränderungen wurden einander so gleich, wie ein Ey dem andern, — wie sollte er nun den Contrast zwischen diesen Copeyen und den Urgebilden wahrnehmen, da er von diesen nichts zur Vergleichung hatte, als jene? Es waren ihm nur noch vier Wege übrig, die Wahrheit seiner Copeyen in Zweifel zu ziehen, und er hat sie nun alle viere betreten. Der erste: Die Natur seiner Copeyen mit der Natur der Urgebilde, die in jenen mit ausgedrückt werden sollte, zu vergleichen. „Die „Vorstellungen sind und können ja nur etwas ein„faches seyn, und die Dinge selbst sollen etwas „solides, ausgedehntes u. s. f. seyn, sagte Berkeley, „niemals können sie also als etwas Corre„spondirendes angenommen werden, das letztere „kann sich in uns nie als etwas so einfaches, als „eine Vorstellung ist, abdrucken.„ — Auf dem andern Wege verglich man Wirkungen mit Ursachen; — das verursachende Ding bildet sich in dem Verursachten selten ganz ab, am allerwenigsten in den Vorstellungen, wo so viele und verschiedene Media zwischen der Ursache und Wirkung in-

ne liegen; denn der alte Canon: qualis causa, talis effectus, ist ganz unrichtig, wenn er lehren soll, daß man von der Beschaffenheit der Wirkung auf die Beschaffenheit des ursachlichen Dinges schließen könne. — Den dritten Weg versuchte Leibnitz und andre; sie verglichen die gewöhnlichen Copeyen mit den Urgebilden, wenn diese chemisch behandelt worden sind. Der Unterschied zwischen den Nachgebilden, die sich nunmehro zeigten, von denen, die sich ohne vorhergegangene chemische Behandlungen der Dinge, also gewöhnlich darboten, war sichtbar und beträchtlich; aber er nährte doch noch die Hoffnung, durch fortgesetzte Zergliederung, wenn sie auch da, wo die physische aufhört, von dem Verstande fortgesetzt werde, endlich auf die treuen Copeyen der Dinge zu kommen. — Den vierten Weg betrat Kant; er suchte die eigenthümlichen Gesetze des Erkenntnißvermögens auf, und bestimmte dadurch auf das genaueste, was an Wirkung dem Erkenntnißvermögen an den Copeyen eigen sey. — Ohnstreitig der sicherste Weg! Leibnitz konnte auf seiner Bahn nur ein vages Resultat herausbringen, indem er für das Seelenorgan der Wahrnehmung nur ein unbestimmtes Gesetz finden konnte; denn sein Weg der Beobachtung vermochte ihn nicht weiter zu führen, als auf das Gesetz des Sinnes: Verworren-

heit, — und dabey blieb die schwierigste und zugleich die wichtigste Frage noch übrig, die er nicht berührte: welches ist nun das oder die Gesetze des Sinnes, nach welchen er eine oder mehrere bestimmte Arten von Verworrenheit bewirkt? Denn seine Wirkungsart muß doch durch ein oder mehrere Gesetze, oder durch die ihm eigenthümliche beständige, sich immer gleiche Natur bestimmt und umschränkt seyn? ist es doch jedes Vermögen, sich von Wirkungen verändern zu lassen; — der weiche Thon nimmt, durch seine Natur bestimmt, eine Einwirkung anders auf, und weist mit seiner erhaltenen Veränderung ganz anders auf die Ursache, als der Marmor. — Oder ist Verworrenheit eine solche bestimmte Wirkung, daß man das Gesetz, nach welchem der Sinn sie erzeugt, ein bestimmtes Gesetz nennen könnte? Ist es nicht das nämliche, nach welchem Epikur seine Atomen sich verändern und zusammenstoßen ließ, d. h. eine ungefähre Ursache, ein noch unbestimmter Grund, der bloße allgemeine Begriff eines Grundes?

Diese Seite des Leibnitzischen Systems tadelt Kant, er zeigt die Folgen davon in der Grenzbestimmung der menschlichen Erkenntniß; — Unbestimmtheit, aus der man mit gleichem Rechte alles beliebige machen und folgern konnte, mußte der Character dieser Grenzbestimmung seyn, so wie des Gesetzes

setzes der Sinnlichkeit, worauf sie gegründet ist; oder eigentlicher zu reden, es ließ sich gar keine Bestimmung der Grenzen daraus folgern. Kant tadelte nicht allein, er verbesserte auch. Damit er nämlich die bestimmten Gesetze, nach welchen der Sinn Empfindungen aufnimmt und vorstellig macht, auffände, nahm er folgende Grundsätze an:

1. Was der Sinn in den Vorstellungen seiner bestimmten Natur gemäß bewirkt, das muß in allen Vorstellungen der einwirkenden Gegenstände gefunden werden, es muß ihnen so nothwendig anhängen, so nothwendig die Natur der Sinneskraft ist, die uns in unserm jetzigen Zustande zu Theil worden ist, von der das bewirkte abstammt.
2. Was der Sinn, kraft seines ursprünglich bestimmten Vermögens zu den Vorstellungen hinzuthut, das kan nie empfunden werden.

Es ist offenbar, daß diese Kennzeichen aus dem Begriffe einer bestimmten Ursache abgeleitet sind; das erste sagt positiv aus: wo nur eine Ursache ins Spiel gesetzt ist, da ist auch nothwendig ihre Wirkung; das zweyte negativ: wo eine Ursache nicht im Spiele ist (in den einwirkenden Gegenständen) da läßt sich auch ihre Wirkung nicht erwarten, noch wahrnehmen.

Nach der Anleitung dieser Grundsätze (sie bleiben innerhalb der Erscheinungswelt hier nur allein angewendet) erprobten sich nun zwey Vorstellungen als Wirkungen des Sinnes, nur sie hatten diese ächten Kennzeichen, die auf reine Causalität des Sinnvermögens hinwiesen, nämlich die Vorstellung des Raums und die Vorstellung der Zeit.

Eine Kraft muß durch Veranlassungen ins Spiel gesetzt werden, — so fährt Kant in seiner Theorie fort, — wenn ihre Wirkung sichtbar werden soll; eben so die Sinneskraft. Andre regen Kräfte, erwecken sie, und nach dem Grade dieser Erweckung entwickelt die Kraft ihre eigenthümliche Wirkung. Jene Vorstellungen sind die Wirkungen des Sinnes; sie können also nicht eher bemerkbar werden, als nachdem der Sinn ist afficirt worden. Aber doch muß die Wirkung, noch ehe sie bemerkt worden ist, in der Natur der Kraft gleichsam schon präformirt liegen, die erweckenden Kräfte können sie nicht hineintragen, d. h. die Wirkung — die Vorstellungen des Raums und der Zeit — sind a priori.

Ferner, ein Pferd hat für unsre Wahrnehmung ein unbestimmtes Maaß von Kraft, d. h. für unsre Wahrnehmung erschöpft sich das Maaß derselben in keiner Wirkung, aber wo sich die Kraft bis zur Ermüdung erschöpft, da sagen wir, daß

wir

wir eine Vorstellung von der reinen, totalen Kraft des Pferdes erhalten haben. Die Sinneskraft erschöpft sich alsdann bis zur Ermüdung, wenn sie in ihrer Wirkung (in der Erzeugung der Vorstellungen des Raums und der Zeit) so weit gekommen ist, daß sie die sogenannten Vorstellungen des ins unendliche ausgedehnten Raums und der ins unendliche ausgedehnten Zeit hervorgebracht hat; dies sind also ihre reine totale Wirkungen, mit denen wir eben nicht sagen wollen, daß mit ihnen die absolute Grenze der Wirkung und das absolute Maaß der Kraft gegeben sey, sondern nur, daß die bis zur Ermüdung angestrengte Kraft soviel (an Quantität unbestimmte) Wirkung hervorzubringen im Stande sey.

Endlich, eine Wirkung von einer mäßig angestrengten Kraft heißt so wenig reine Wirkung dieser Kraft, wie eine Wirkung, welche durch die Concurrenz mehrerer Kräfte ist erzeugt worden. Die gedachten Vorstellungen sind auch im letztern Sinne reine Wirkungen der Sinneskraft, denn sie ist die alleinige unmittelbare Quelle derselben; daß sie es ist, bezeugt unter andern schon ihr Character der Unendlichkeit, welchen Character keine ins unendliche ausgebreitete Kräfte durch ihre Concurrenz an den Vorstellungen erzeugen können.

Nur so viel sey von der Natur der Sinneskraft, von ihren Wirkungen und zur Rechtfertigung des Sprachgebrauchs vorausgesetzt. Nun noch etwas von den Folgen in Hinsicht auf die Copeyen.

Dasjenige abgerechnet, was die körperlichen Organe an den Vorstellungen variiren, benebst demjenigen, was der Verstand mit seinen Urbegriffen hinzusetzt, und das Gefühl, womit der Lustsinn die Vorstellungen begleitet, bleibt für die Correspondenz einer Copey nichts mehr übrig, als ein Etwas. Denn alles, was von reiner Wirkung in der Vorstellung einem Dinge übrig bleibt, ist nichts mehr als ein Reales, das noch ganz unbestimmt und unbekannt ist, das übrige ist bloßer Character der Abänderung durch Verbindung und Einschränkung dieses Realen, den die oben angezeigten mitwirkenden Kräfte den Copeyen mittheilen.

Diese Folgen gesteht der Herr Verfasser des besagten Aufsatzes ein, nur ist er über die Vordersätze mit uns sehr uneins. Er ist der Meynung, daß in unsern Vorstellungen weit mehr wahrer, bedeutender Character für die Urgebilde enthalten sey, nur sey er entstellt, der Verstand müsse daher die einzelnen Züge zergliedern, um die ächten Meisterstriche der wahren Natur in diesen Copeyen herauszufinden (vergl. 117.)

Die

Die Behauptung steht ganz verlassen da, und das wird sie so lange, bis befriedigende Kennzeichen angegeben werden, woran sich der ächte Character wahrer Züge in den Copeyen besser erprobe, als es in dem Kantischen Systeme geschieht; oder man muß um andre Gesetze der Sinnlichkeit bitten, deren Richtigkeit mit eben solchen Beweisgründen dargethan wird. Haben also unsre Gegner etwa uns unbekannte Merkmale, nach welchen sie die wahren und unächten Züge unterscheiden, so ersuchen wir sie um eine Darstellung derselben; ohnstreitig wird sich alsdenn eine sehr fruchtbare Vergleichung anstellen lassen, und das aufmerksame Publicum, welches durch die immer wiederholten Anfälle auf das System seinen Beyfall nur beiden Parteyen halb zu schenken in Versuchung geführt wird, ist gewiß dadurch in den Stand gesetzt, seinen Beyfall zu bestimmen, und die Früchte davon zu genießen. Nur erbitten wir uns noch einmal zum voraus, uns mit dem Gesetze der Verwirrung zu verschonen.

Indessen müssen auch die Bemühungen der Gegner, durch die Niederlage der Gegenpartey das vermeinte Recht, nach altem deutschen Brauche, zu erweisen, ihren Nutzen haben, wenn man sich nur verständigen will. Dies, hoffe ich, soll auch in gegenwärtiger Prüfung geschehen.

Bey der Folge in dem Kantischen Systeme: daß wir von den Bestimmungen der Dinge nichts wissen, und von der Möglichkeit und Gedenkbarkeit unsrer Begriffe auf die Möglichkeit und Beschaffenheit der Dinge nicht schließen können, merkt der Herr Verfasser jenes Aufsatzes an: Kant könne daher nicht mit Recht behaupten, daß nicht den Dingen selbst Raum und Zeit als Bestimmungen zukommen könnten, die Möglichkeit sey noch nicht aufgehoben, besonders könnten sie füglich Verhältnißbegriffe seyn, folglich sey seine Behauptung eine bloße Hypothese. S. 121.

Es ist wahr, es läßt sich die Unmöglichkeit daraus, daß diese Vorstellungen nur subjectiven Ursprungs sind, nicht schlechthin darthun, daß sie nicht auch den Dingen selbst als Verhältnißbestimmungen zukommen; allein von dieser so weit noch nicht begründeten Unmöglichkeit läßt sich auch kein Sprung zur realen Möglichkeit machen, (hier muß also der Herr Verfasser den Grundsatz außer Acht gelassen haben, aus dem er folgerte,) denn von den Dingen selbst her haben wir auch nicht die geringste Nachricht, die uns nur einigermaßen zur Annahme der Möglichkeit berechtigen könnte. Aus dieser Angabe folgt also das strengste non liquet, und es ist schon weit zu viel behauptet, wenn man die Möglichkeit aus der noch

nicht

nicht begründeten Unmöglichkeit folgert. Allein wir müssen eine Alternative setzen, welche für uns apodictische Unmöglichkeit, den Dingen Raum und Zeit als wirkliche Bestimmungen beyzulegen, erweist; nämlich die Möglichkeit von Seiten des Sinnes und des Verstandes (denn diesen widerspricht die Annahme des Raums und der Zeit, als Bestimmungen der Dinge, wie gesagt, nicht) wird entweder von Seiten der Vernunftgesetze zur apodictischen Unmöglichkeit, oder die Vernunft mit ihren Gesetzen muß als ungültig aufgehoben werden — hier findet keine Wahl mehr statt. — So fodert die Vernunft Einfachheit eines Dinges, die geradezu unmöglich ist, wenn das Ding einen Raum erfüllt. Da nun für uns alles mögliche und unmögliche nach allen unsern Erkenntnißgesetzen erprobt werden muß, Raum und Zeit aber als Bestimmungen der Dinge den Vernunftgesetzen (auf deren objective Gültigkeit die Gegner doch so viel halten) schnurstracks zuwider ist, so ist es also für uns nicht möglich, nicht denkbar, oder es ist nothwendig gewiß, daß jene Vorstellungen den Dingen selbst nicht als Bestimmungen zukommen. Inzwischen läßt sich von dieser logischen Unmöglichkeit auf das objectiv unmögliche gar nicht schließen, also noch weniger auf die reale Möglichkeit. — Ist hier noch Hypothese, wo letzte Gründe sind? —

Mit

Mit dieser Erörterung fällt auch die Alternative weg, welche S. 122. einige Parade macht. Denn, wenn die Gültigkeit der Kantischen Lehre von dem subjectiven Ursprunge der Vorstellungen von Raum und Zeit erwiesen ist, so geschieht durch die eben geprüfte unstatthafte Consequenz dem Kantischen Systeme kein Abbruch.

Wer einen gültigen Einspruch in das Kantische Resultat, daß wir von den Dingen selbst keine Bestimmung angeben können, machen will, der muß darthun, entweder, daß oben erwähnte, kurz alle uns mögliche Bestimmungen der Gegenstände nicht subjectivischen Ursprungs sind, oder daß wir in unserm Vorrathe von Bestimmungen noch andre besitzen, die nicht von jenen subjectivischen durch Verbindung abstammen, endlich daß er zeigt, wie? mit welchem Sinne und dessen Gesetze wir diese noch übrig seyn sollenden Bestimmungen und Merkmale der Dinge erhalten können?

Der Herr Verfasser jenes Aufsatzes will seinen Einspruch in das System dadurch gültig machen, daß er einen Theil des ersten Beweises versucht, daß nämlich die Bestimmungen der Dinge, welche von Zeit und Raum hergenommen sind, nicht subjectiven Ursprungs seyen. Dieser geführte Beweis ist also jetzt zu prüfen.

Vom Raume.

Der Kantische Beweis für die Priorität der Raumvorstellung: daß nämlich Raum keine empirische Vorstellung sey, weil die Vorstellung des Raums, um einen, um den ersten Gegenstand der Empfindung in ihn hineinzusetzen, vorausgehen müsse, wird in der Abhandlung also bestritten, S. 124.

„Der Obersatz lautet so: eine Vorstellung „A, die bey einer Vorstellung B nothwendig zum „Grunde liegt, ist nicht aus B genommen, sondern muß vor derselben daseyn.

„Die Folge ist aber nun zweyerley,

a) entweder geht A vor B voraus, oder

b) A wird zugleich mit B gegeben, in der Folge abstrahirt, und abgesondert vorgestellt. Dies letztre ist noch unerwiesen u. s. w.

Wenn A mit B zugleich gegeben werden soll, so fragen wir: woran erkennt man, daß B gegeben, d. h. durch eine nicht in uns wohnende, sondern von uns verschiedene äußere Ursache uns mitgetheilt worden ist? Empfindung ist das einzige Kennzeichen. Wenn also A (die Vorstellung des Raums) auch als möglich gegeben soll anerkannt werden; so muß der Raum empfunden worden seyn, und weil diese Vorstellung eine jede andre von einem äußern Gegenstande begleitet, so muß der

Raum

Raum noch jezt augenblicklich empfunden werden. Dergleichen Empfindungen wird sich aber niemand rühmen.

Ein zweyter Beweis der Subjectivität der Raumvorstellung, der daher genommen ist: daß die Raumvorstellung nothwendig und die Bedingung aller möglichen Erscheinungen sey, daß er ohne Erscheinungen könne vorgestellt werden, diese aber nicht ohne ihn, — wird folgender Gestalt von dem Herrn Verfasser behandelt, S. 127.

„Das Argument, sagt er, lautet so: wenn „Etwas (A) eine nothwendige Vorstellung ist, Et„was anders aber (B), das in A angetroffen „wird, ist keine nothwendige Vorstellung, so ist „A die Bedingung der Möglichkeit von B, und „nicht von B abhängig; nun ist A eine u. s. w.

1. „Aber die Nothwendigkeit des A, und „die Zufälligkeit des B sind bloße Verhältnißbe„griffe gegen mein Vorstellungsvermögen, nichts „das A und B zukäme; folglich bleibt der Grund „von beiden unbestimmt.„

Man verwechsle nur nicht die Nothwendigkeit eines Gegenstandes, mit der Nothwendigkeit einer Vorstellung von einem Gegenstande; der Character der Nothwendigkeit an einer Vorstellung deutet das wichtige Verhältniß derselben zum Erkenntnißvermögen an, daß eine solche Vorstellung dem

dem Erkenntnißvermögen immer eigen sey; ist sie aber dies, so kann die zufällige Vorstellung von dem Erkenntnißvermögen nicht vorgestellt werden, sie ist ihr nicht möglich ohne jene nothwendige Vorstellung; in so fern ist also diese der Grund, die unnachlaßliche Bedingung der Möglichkeit der zufälligen Vorstellung.

„Es fragt sich nun,

a) „ist A (die Vorstellung des Raums) der „Grund von B (einer Vorstellung von einem „erscheinenden Gegenstande)? Aus A, so „fern es eine nothwendige Vorstellung „ist, läßt sich die Möglichkeit des in ihm „zufällig angetroffenen B nicht begreifen; „folglich ist es falsch, daß A die Bedingung „von B (der Erscheinung) sey.„ S. 128.

Wer hat denn aus der Nothwendigkeit des A, als solcher, das mögliche Daseyn des in A zufällig angetroffenen B hergeleitet? Die Nothwendigkeit der Raumvorstellung ist mit nichten der Grund, warum das in Raum Gesetzte, Erscheinende, die Materie der Erscheinung, die Empfindungen in uns möglich sind, sondern der Grund, warum sie jederzeit in Raum gesetzt, und zu einem Gegenstande im Raum gemacht werden kön-

nen und müssen. Wenn nämlich alle andre Vorstellungen nur und allezeit und nothwendig Etwas im Raume vorstellen sollen, so muß die Vorstellung des Raums dem Vorstellungsvermögen auch allezeit und nothwendig bey Handen, sie muß ihm nothwendig seyn; folglich ist die Nothwendigkeit der Raumvorstellung allerdings die unnachlaßliche Bedingung der Erscheinungen im Raum, oder diese Nothwendigkeit macht es möglich, daß alle zufällige Erscheinungen als Gegenstände im Raume vorgestellt, daß die zufälligen Empfindungen zu Gegenständen mit Bestimmungen und Merkmalen, die von der Raumvorstellung hergenommen sind, gemacht werden können; aber, wie gesagt, die zufällige Erscheinung der Empfindungen im Bewußtseyn wird nicht von der Nothwendigkeit der Raumvorstellung abhängig gemacht.

Nun können wir obigen Schluß richtiger so darstellen: Wenn Etwas (A) eine nothwendige Vorstellung ist, Etwas anders aber (B), das in A angetroffen wird, ist keine nothwendige Vorstellung, so ist A die Bedingung der Möglichkeit, NB. daß B in A angetroffen, mit ihm verbunden und durch A als eine bestimmte Erscheinung (so viel A zu der ganzen Erscheinung B Merkmale und Bestimmungen geben kann) vorgestell-

gestellt wird, und A ist nicht von B — das Nothwendige nicht von dem Zufälligen — abhängig. Nun ist A die Raumvorstellung u. s. w. —

So wie also die Raumvorstellung als eine nothwendige, nicht von dem Erkennen äußerer Gegenstände weichende, bey dem jedesmaligen Gebrauche des Erkenntnißvermögens sich aufdringende Vorstellung ist, so ist sie eben dadurch die Bedingung einer jeden andern zufälligen, einen Gegenstand im Raume vorbildenden Vorstellung, als einer solchen; das Erkenntnißvermögen, dem jene Raumvorstellung nothwendig und immer anhängt, kann jene so beschaffene Vorstellung nicht ins Bewußtseyn bringen, es kann nichts vorstellen, es geräth ihm keine Vorstellung dieser Art, wo es nicht die nothwendige mit einmischt.

b) „Aber gesetzt auch, fährt der Herr Verfasser fort, „A sey die Bedingung von B, so „kann A (die Raumvorstellung) voraus, oder „zugleich mit B gegeben seyn. „

Woher gegeben seyn? Von äußern Gegenständen als Ursachen der Empfindung? Voraus? Doch ohne Zweifel nicht so, daß diese Gegenstände zuerst die Vorstellung des Raums (das vorstell-

bare Verhältniß der Theilempfindungen, die Vorstellung von ihrer Ordnung in einem Objecte) und endlich darauf auch sich selbst (die Theilempfindungen, das Reale, das sich verhält, das geordnet wird) dem Sinne anvertrauen? Diese Vorstellungsart wäre gar zu sonderbar; wie kann man sich vorstellen, wie zwey Dinge ihr Verhältniß bekannt machen können, ehe sie zeigen, daß sie sind? Ohne Zweifel soll also das vorausgeben so viel seyn, als, in der frühern Jugend der Sinneserkenntniß gegeben. Allein wir fragen auch da wieder: von den äußern Gegenständen selbst gegeben? Wenn sie diese Vorstellung dem Sinne des Kindes gegeben haben, so geben sie sie doch auch dem Sinne des Mannes noch? denn der Raum ist ja alsdann etwas den Gegenständen eigenes, nach des Herrn Verfassers Theorie, und zwar unverlierbar eigenes. Was nun aber dem Sinne von einer von ihm verschiedenen Ursache, von einem äußern Gegenstande mitgetheilt und gegeben wird, das muß empfunden werden. Wer rühmt sich nun aber, den Raum empfunden zu haben, oder noch zu empfinden? und müßte er sich nicht noch empfinden lassen, wenn er Etwas den Gegenständen eigenes wäre? Eben das gilt auch, wenn gesagt wird: daß die Vorstellung A (Raumvorstellung) zugleich mit B gegeben werden könne; von den äu-

ßern

ßern Gegenständen kann sie nun einmal nicht gegeben werden, ohne daß Raum etwas Empfindbares ist, welches er aber nicht ist. Außer der äußern Ursache aber, von der das Empfindbare gegeben wird, ist keine andre Ursache, die etwas geben kann, übrig, als eine innre subjective, und zwar die Ursache, die Kraft, welche das von außen gegebene aufnimmt, und zu einer Vorstellung eines Gegenstandes im Raume macht. Demnach bleibt für den Ursprung der Raumvorstellung nothwendig die letzte Ursache und Quelle übrig.

c) „Daß ein empirischer Begriff nothwendig seyn kann, liegt alsdann, wenn Raum „ein empirischer Begriff ist, am Tage. „

Der Herr Verfasser beweise also nur, daß Raum eine empirische Vorstellung sey. Wir sind aber sicher vor einem solchen Beweise; zuvor muß das einzige Kennzeichen einer empirischen Vorstellung — nämlich Empfindung — ungültig gemacht, und dasjenige, was aus der Nothwendigkeit einer Vorstellung in Absicht ihres Ursprungs folgt, durch Gründe umgestoßen werden.

d) „Wir können den Raum nicht wegdenken, „weil wir, sobald wir einen Gegenstand

„ohne Raum denken wollen, auch sogleich „den Gegenstand in den Raum setzen. „

Wohl, daß wir uns so gezwungen fühlen, den Gegenstand in Raum zu setzen, dies ist eben der deutlichste Beweis, daß er eine uns nothwendige Vorstellung und a priori ist.

Auf gleiche Weise verfährt der Herr Verfasser mit dem dritten Kantischen Beweise: daß sich auf die Nothwendigkeit der Vorstellung von Raum a priori die apodictische Gewißheit der geometrischen Grundsätze gründe.

1) „Die Geometrie stützt keinen Grundsatz auf „die Vorstellung des Raums, so fern sie noth„wendig ist, d. i. so fern wir uns den Raum „nicht wegdenken können; es gilt ihr gleichviel, „ob der Raum existirt oder nicht. S. 130.

Wieder die vorige Verdrehung! Freylich gilt es der Geometrie gleich, ob der Raum außer der Vorstellung existirt oder nicht; aber es kann ihr nicht gleichviel seyn, ob die Vorstellung des Raums, die sie a priori zum Gegenstande ihrer Betrachtung macht, den Vorstellungen aller äußern Gegenstände zufällig oder nothwendig zukom-

me;

me; im ersten Falle gilt dasjenige, was die Geometrie a priori von dem Raume behauptet, auch von den äußern Gegenständen nur zufällig, so zufällig, als angenommen wird, daß ihnen der Raum zukomme; — im andern Falle aber ist es apodictisch gewiß: was vom Raume a priori gilt, muß auch von den äußern Gegenständen gelten, weil sie, ohne im Raum vorgestellt zu werden, gar nicht vorgestellt werden können. Die apodictische Gewißheit der Geometrie stützt sich also allerdings auf die Vorstellung des Raums, so fern sie nothwendig ist, aber — wenn dies der Herr Verfasser will — nicht die Sätze als solche, ohne Rücksicht auf ihre Gültigkeit von den äußern Gegenständen; — zu solchen Sätzen trägt der Character der Nothwendigkeit der Raumvorstellung freylich nichts bey, aber davon ist auch die Rede nicht; und doch wird davon noch ein Gegenbeweis

2) hergenommen, S. 131. „Die Existenz „des Raums (dies ist die Summe des Beweises) „macht die Bestimmung des Raums, „die die Geometrie vorträgt, nicht erst mög„lich, folglich auch die nothwendige Existenz „nicht.„

Das soll auch, wie gesagt, der Fall gar nicht seyn, von der nothwendigen Existenz der Raumvorstellung in unserm Gemüthe soll die Möglichkeit der auf sie gegründeten geometrischen Sätze nicht abhängen, aber die apodictische Gültigkeit, die Möglichkeit, sie auf äußere Gegenstände mit solcher Zuversicht, mit einer solchen Furchtlosigkeit nicht zu irren, anzuwenden. Diese Furchtlosigkeit und Zuversicht ist eine Wirkung des Verstandes, der in diesen Sätzen und ihrer Anwendung Uebereinstimmung auf alle Zeiten hinaus, in Absicht aller möglich vorkommenden äußern Gegenstände findet, und diese Uebereinstimmung in jenen Gefühlen zu erkennen giebt; warum er bey diesen geometrischen Sätzen es könne, von diesem Phänomen soll hier Rechenschaft gegeben werden.

3) „Hängt auch die apodictische Gewißheit „der Sätze von der Nothwendigkeit der Raumvorstellung ab, — gut, so folgt, daß die Noth„wendigkeit dieser Vorstellung gegeben seyn müsse, „— ob a priori oder a posteriori, ist hier un„ausgemacht.„ S. 131. 132.

Es ist ausgemacht, daß der Character der Nothwendigkeit nicht zu einer Vorstellung a posteriori kommen kann, so bald nur die Bedingungen, un-

ter

ter welchen wir die Begriffe, Zufälligkeit und Nothwendigkeit, anwenden, in Betrachtung nehmen, und in der Beschaffenheit der Vorstellungen aufsuchen. A ist mit B zufällig verbunden, wenn ich einen Grund habe anzunehmen, daß B dem A nur einige Zeit hindurch zukomme; beide sind aber nothwendig verknüpft, wenn ich einen Grund habe anzunehmen, daß B dem A zu allen Zeiten zugehöre. Ein empirisch wahrgenommenes Ding lehrt die Nothwendigkeit nicht, d. h. giebt mit der Vorstellung keinen Grund, anzunehmen, daß das an ihm Wahrgenommene ihm alle Zeiten hindurch zugehöre, daß die Wahrnehmung auf immer mit dem Subjecte des Dinges, Etwas, verbunden werden müsse; Grade der zufälligen Dauer können wiederholte Wahrnehmungen des Dinges lehren, aber niemals immerwährende Dauer, denn die Zufälligkeit einer Vorstellung, die mir ein Ding von sich giebt, verhält sich wie die Dauer der Wahrnehmung. Mehr als Vorstellung giebt kein Ding in der gereichten Empfindung, und diese Vorstellung enthält nichts, weder von Zufälligkeit noch von Nothwendigkeit, sondern diese Charactere setzt der Verstand hinzu, um damit die Dauer der Vorstellung und der Gültigkeit ihrer Anwendung auf ein Object in der Vorstellung anzuzeigen. Die Dauer der Gültigkeit einer Vorstellung kann aber

bey den empirischen Gegenständen nach keinem andern Grunde von dem Verstande bestimmt werden, als nach der Dauer des Wahrnehmens, weil nichts mehr als das Wahrzunehmende und das Wahrnehmen dasind; das Wahrzunehmende theilt aber in der Empfindung keinen Grund der Dauer mit, also bleibt das Wahrnehmen und ihre Dauer für den Verstand allein der Grund, die graduelle Dauer der Gültigkeit einer empirischen Vorstellung von einem Dinge zu bestimmen. Die Wahrnehmung selbst aber kann nur der Grund seyn, eine comparativ lange Dauer der Gültigkeit einer Vorstellung anzunehmen, denn verfloßne Dauer der Wahrnehmung ist immer nur eine kleine Zeitreihe gegen die ganze übrige Zeit, in welcher die Dauer der Gültigkeit einer Vorstellung nach jener der Wahrnehmung bestimmt werden soll. Also ist es ausgemacht, die empirischen Vorstellungen können nur zufällig seyn, nur zufällige Gültigkeit haben, der Grund dazu liegt in der Natur des Wahrnehmens. — Liegt aber der Grund einer Vorstellung in meinem Erkenntnißvermögen, kann dieses nicht anders erkennen als durch diese Vorstellung, so enthält es den Grund, auf alle Zeiten hinaus, so weit hinaus, als es sich erkennend denkt, und auf alle Dinge, die es erkennt, die Gültigkeit der Vorstellung einmal wie das andremal anzunehmen, d. h.

den Grund der Nothwendigkeit der Vorstellung. — Sollte man aber eine besser begründete Methode und Regel für den Verstand wissen, nach welcher er die Charactere der Nothwendigkeit und Zufälligkeit an die Vorstellungen und ihre Gültigkeit austheilt, so wird man diese gerne fahren lassen — darauf müssen wir also bey den Gegnern antragen.

4) „Der Verstand bringt auch auf a posteriori erworbene Begriffe gebaute Urtheile „zu Stande, die nicht Wahrnehmungen, noch „zufällig sind.„ S. 132.

Der Beweis? Den ist der Herr Verf. noch schuldig. Inzwischen wollen wir aus dem Bau eines Urtheils sehen, ob ein solcher Beweis geführt werden könne? Das Subject des Urtheils sey A, und ein a posteriori erworbener Begriff, also eine Wahrnehmung, eine zufällige Vorstellung, so auch das Prädicat, denn das Urtheil soll auf lauter Begriffen, die a posteriori erworben sind, beruhen. So lange der Verstand sich blos an dasjenige hält, was in dem Begriffe des Subjects und des Prädicats enthalten ist, so kann er keine andere Copula zur Verbindung der Begriffe in dem Urtheile gebrauchen, als die Copula des zufälligen

Wahr-

Wahrnehmens — ist — ist gewesen — ich habe beide Begriffe in der zufälligen Wahrnehmung beysammen gefunden. Was soll ihn in den Begriffen zur Copula der Nothwendigkeit berechtigen? Es wurde ja angenommen, daß sie keinen andern Character, als den des zufälligen Wahrnehmens enthalten sollten, sie waren nach der Annahme nur a posteriori erworbene Begriffe. Setzet, der Verstand zergliedere die Begriffe des Urtheils auf alle mögliche Art, er verbinde sie noch so vielfältig. Sind die Theile von mehrerer Gültigkeit, als der ganze Begriff? kann den Verstand in den Theilen des wahrgenommenen Begriffs etwas berechtigen, eine andere Copula als diejenige zu gebrauchen, welche ausdrückt, daß die Theile des Begriffs eben so zufällige Wahrnehmungen sind, wie der ganze Begriff? Nun die Urtheile, in denen diese Theilvorstellungen verbunden vorgelegt werden? Gewiß, wenn die Verbindungen keiner Wahrnehmung entsprechen, so sind solche Urtheile allerdings keine Wahrnehmungsurtheile, sie sind ihrer objectiven Bedeutung und Gültigkeit nach = Nichts, ob sie gleich aus wahrgenommenen Begriffen gebildet worden sind; entsprechen sie Wahrnehmungen, so entstehen empirisch allgemeine Urtheile, deren objective Gültigkeit sich nach der nach einem Zeitmaaß berechneten Dauer des Wahrnehmens einer

und mehrerer Personen richtet, also nur comparativ allgemeine Urtheile, — und hier sind wir beym vorigen Artikel. Oder soll der Verstand den Grund der nothwendigen Verbindung jener empirischen Theilvorstellungen aus sich nehmen? Wenn kann er dies? Was berechtigt ihn in seiner Natur zu dieser Verbindung? Die Gedenkbarkeit? Denn hat, wie gesagt, das Urtheil keine objective Bedeutung und Gültigkeit, und das haben doch die mathematischen Urtheile. Es bleibt also wieder nur noch der Fall übrig, in welchem der Verstand ein Prädicat als nothwendig — alle Zeiten hindurch — mit einem Subjecte verbunden vorstellen kann, wenn die Vorstellung eines Prädicats eine solche ist, die aus dem Erkenntnißvermögen selbst kommt, welches demnach diese Vorstellung bey jedem Erkennen von Etwas aus sich zu aller Zeit, d. h. nothwendig, herausgeben muß. — Daraus erhellt wol deutlich, daß der obige schuldige Beweis nicht könne geführt werden.

5) „Es können Wahrnehmungen allerdings „etwas enthalten, das wir ohne Widerspruch „nicht von ihnen trennen können; — die ersten „mathematischen Sätze können einen Beweis davon abgeben.„ S. 133.

Das

Das erste leugnet wol niemand; aber was thut das hier zur Sache? Was eine Wahrnehmung enthält, muß ihr bleiben, wenn sie noch diese Wahrnehmung bleiben soll, aber was ihr als Wahrnehmung zukommt, bleibt auch blos für sie, das ist, blos auf die Zeit ihres Wahrnehmens eingeschränkt, wenn nach der objectiven Gültigkeit gefragt wird. Was aber für sie nothwendig (zu aller Zeit, wenn ich diese Wahrnehmung in Gedanken als diese Wahrnehmung wiederhole) gehört, nicht von ihr getrennt werden kann, das kommt deswegen nicht auch andern — ich will gar nicht sagen nothwendig — zu, die ich noch nicht als die nemlichen wahrgenommen habe. —

„Die ersten mathematischen Sätze können „ein Beweis davon seyn.„ Die ersten? der Zeit nach die ersten? Diese gehören in die Reihe der Wahrnehmungsurtheile, von denen nun, hoffe ich, abermal gnügende Auskunft gegeben worden ist. Die ersten der Allgemeinheit nach? Das war eben die Frage, ob sie Beweise für des Herrn Verfassers Meinung seyn können? Die Untersuchung sagte Nein dazu.

Bey der Prüfung der übrigen Gegenbeweise will ich mich kürzer fassen. — Der Raum ist kein allgemeiner Begriff, sagt Kant, sondern eine reine Anschauung (Sinnesvorstellung), denn der Raum ist einziger Gegenstand; seine Bestandtheile werden als in ihm (nicht als unter ihm enthalten) gedacht, sie sind Einschränkungen des ganzen einzigen Raums.

Dagegen erinnert der Herr Verf. folgendes:

1) „Weil eine Anschauung nur da ist, wo „ein Gegenstand das Gemüth afficirt (nach Kants „ausdrücklicher Behauptung), so ist eine reine „Anschauung nicht möglich.„ S. 134.

Nach so vielen und deutlichen Erörterungen dieser Sache ist dieser Schluß sehr auffallend. — Er sollte also lauten: Weil eine empirische Anschauung nur da ist, wo ein Gegenstand das Gemüth afficirt, so ist eine reine: — claudicat. — Oder: weil eine empirische Anschauung des Raumes (eine wirklich bewußte, schon mit der empfundenen Materie eines Gegenstande zu Einer Vorstellung, zu Einem Bilde eines Dinges verbundene) nur da ist,

wo

wo ein Gegenstand das Gemüth afficirt (und Materie zu einem wirklichen Bilde eines Gegenstandes im Raume mitgetheilt, und dabey den Sinn zur Dargabe seiner Wirkung, der Raumvorstellung erweckt hat) — so ist die Raumvorstellung als eine reine Sinnesvorstellung (als eine blos von der Sinneskraft zu bewirkende, auch durch diese Kraft nach unserm Willen zu erzeugende Vorstellung) nicht möglich? —

2) „Der Begriff vom Raum wird dem Trian„gel und Quadrate als Prädicat beygelegt, also „ist er ein allgemeiner Begriff.„ S. 135.

Man sollte umgekehrt denken, die Begriffe von Triangeln und vom Quadrate seyen Prädicate, welche die Einschränkung des Raums (als Subjects) vorstellen, aber nicht der Raum ein Prädicat des Triangels und Quadrates; man sagt mit Recht: der Raum (Subject) nehme die Messungen, d. h. die Arten von Grenzbestimmungen, die wir Triangel und Quadrat nennen, an; aber mit nichten: der Triangel, das Quadrat seyen der Raum; — dieser ist immer das Subject der Geometrie, nicht ihr Prädicat, er als Subject muß zuvor gesetzt werden, ehe jene, die etwas an dem Raume bestimmen, vorgestellt

werden

werden können; und dasjenige, was durch ein Subject erst denkbar wird, ist Prädicat und abgezogener Begriff.

3) „Es bedarf noch eines Beweises, daß „ein Einziges kein allgemeiner Begriff seyn „könne.„ S. 136. 137.

Das Einzige definirt der Herr Verf. S. 136. so: „es ist eine solche Vorstellung, von der man „kein Merkmal wegdenken, und zu welcher man „kein Merkmal hinzudenken kann.„ Nun ja, so beschriebene Einzige sind alle Vorstellungen, weß Standes und Würden sie sind. Aber man macht auch sonst noch einen Unterschied zwischen einer Vorstellung, die nur einen einzigen, alle Bestimmungen eines für sich subsistirenden Dinges einschließenden, individuellen Gegenstand vorbildet, und einer solchen, die nur einige Bestimmungen und Merkmale mehrerer Gegenstände in sich faßt; — jene Vorstellung heißt eine individuelle, in ihrer Art einzige Vorstellung, weil sie alles in sich faßt, was nur zur Bestimmung eben dieses und keines andern Individuums oder Dinges gehört; — diese andre Vorstellung heißt eine allgemeine, weil sie mehreren Individuen als inhärirendes, oder auch als Verhältniß-Merkmal zukommt. Der Raum ist

nun keine allgemeine Vorstellung, denn die Vorstellung des ganzen, unendlichen Raums (einzelne sogenannte Räume sind nur von dem ganzen Einen Raum in Gedanken getrennte Stücke) ist doch in der That kein Merkmal eines Baums — sondern eine Einzige, individuelle Vorstellung, die folglich auch nur Ein Individuum, Einen Gegenstand vorstellig macht. — Es kann also ein Einziges kein allgemeiner Begriff seyn, so wenig ein einzelnes Haus, als solches, ein Stück von einer Menge Häusern seyn kann; und umgekehrt, ein allgemeiner Begriff ist kein Einziger, so wenig die Gerechtigkeit Ein gerechter Mann ist, weil ein allgemeiner Begriff als solcher nicht alle Merkmale Eines Dinges, wodurch es zu diesem für sich subsistirenden Dinge umschrieben wird, in sich faßt, so wie die Vorstellung des Raums sie in sich enthält.

4) „Wir haben schon von Kindheit auf an „dieser Einzigen Vorstellung des Raums zusam„mengesetzt, und stellen ihn jetzt nur isolirt vor; „denn er bildet eine extensive Größe ab, dessen „Entstehung, durch allmählige Zusammensetzung „ihrer Theile, Kant selbst beweist.„ S. 138.

Meines Wissens immer der schwierigste Knoten! ich will deswegen mich etwas dabey verweilen.

len. — Man nehme eine beliebige extenſive Größe vor ſich, etwa einen Körper von einem Cubicſchuh. Fragt man nun, wie man zu dem wirklich momentanen Actus des Vorſtellens einer ſolchen Größe gekommen ſey: ſo iſt die Antwort: durch mehrere Actus des Verbindens, des reproducirenden Zuſammenſetzens der Theilvorſtellungen im Bewußtſeyn. Die Vollendung dieſer Verſtandeshandlungen, der letzte Actus iſt das wirkliche Vorſtellen der Größe des Cörpers. — Fragt man aber zweytens: woher und wie es komme, daß der Verſtand mit ſeinem Zuſammenſetzen der Theilvorſtellungen nach einer gewiſſen beſtimmten Anzahl von Actus des Verbindens bey dieſem Gegenſtande aufhöre, bey dem Gegenſtande, Raum, aber keine Urſache finde aufzuhören, als Ermüdung? — ſo ergiebt ſich ein großer Unterſchied zwiſchen den zwey angegebenen Vorſtellungen in Abſicht ihres Urſprungs. Dieſer Unterſchied entſpringt aus den unterſchiedenen Urſachen der zwey verſchiedenen Verſtandeshandlungen. Nämlich die Urſache, warum der Verſtand mit ſeinen Handlungen des Verbindens, um die Vorſtellung der zuerſt angedeuteten Größe hervorzubringen, inne zu halten genöthigt iſt, iſt objectiv; der Gegenſtand der Empfindung lie-

fert keine gleichartige Empfindungen mehr, die verbunden werden können. Das objective Etwas, das Empfindbare ist also die Ursache des Endes, so wie des Anfangs der Verbindung durch die erzeugte Empfindung; eine innere Ursache kann es nicht seyn, der Wille kann hier wider das Gesetz des Verstandes, ein Ganzes zu verbinden, nichts ausrichten, und die Erkenntnißvermögen, so wie sie einmal — wie jede Kraft — in Thätigkeit gesetzt sind, führen ihre Thätigkeit fort, wenn kein äußeres Hinderniß kommt — dieses ist also, und muß eine äußere Ursache, nämlich der Gegenstand der Empfindung seyn; — weshalben auch eine solche Vorstellung, die durch die Zusammenkunft der äußern Ursache mit der Verstandeshandlung des Verbindens entsteht, eine empirische Vorstellung genannt wird. — Bey dem Erzeugen der Raumvorstellung ist es ganz anders. Zwar fängt der Verstand zuweilen durch die Ursache der Empfindung veranlaßt — aber auch durch bloße Willkühr, innre Ursache — an; allein auch alsdann, wenn die Ursache der Empfindung nicht mehr einwirkt, wenn die Vorstellung von einem empfundenen Gegenstande schon durch das Nachlassen des gleichartigen Empfindens vollendet ist, kann der Verstand, und muß er — so wie er sich vorsetzt, nach seinem Ge-

ſetze nach einer ganzen Vorſtellung zu ſtreben — das Zuſammenſetzen der Raumtheile fortſetzen; — zum offenbaren Beweiſe, daß die Quelle der Theilvorſtellungen des Raums innerlich, im Erkenntnißvermögen ſelbſt geſucht werden muß. — Jene Unterſchiede deuten alſo an, daß, wenn die Urſache, welche die andre Art der Verſtandeshandlung möglich macht, auch objectiv, alſo empiriſch wäre, der Verſtand auch mit jeder Vollendung einer empiriſchen Vorſtellung die damit verbundene Vorſtellung des Raums endigen mußte, er könnte nicht weiter gehen, weil keine objective Urſache mehr einwirkte, und ihn zur Fortſetzung nach ſeiner Regel, ein Ganzes zu verbinden, veranlaßte, ſo wenig er wirklich Empfundenes als ſolches noch ferner zuſammenſetzen kann, indem die objective, äußere Urſache keine wirklichen Empfindungen mehr darreicht — ceſſante cauſa, ceſſat effectus. Objective Urſachen machen alſo das Fortſetzen, die Raumvorſtellung als ein Ganzes auszubilden und zu vollenden, nicht möglich, ſie ſind vielmehr entgegen, wie man zur Zeit, wenn man mit den Augen den ganzen Raum faſſen will, wahrnehmen kann; durch ſie bewirkt würde alſo dieſe Fortſetzung nie möglich werden. Es iſt demnach eine ſubjective, in dem Erkenntnißvermögen verborgenliegende Urſache, welche die

Vorstellung des Raums möglich macht. Die Kraft des Sinnes vertritt bey der Bildung dieser Raumvorstellung die Stelle der sonst äußern Ursachen, er giebt dem Verstande an Materie zu seiner Verbindung, was sonst den empfindbaren Gegenständen bey empirischen Vorstellungen zukommt, und er kann so lange Materie, Raumtheile, darreichen, als seine Kraft, wie man sagt, nicht ermüdet ist. Man schließt demnach mit Recht von der Raumvorstellung, die Einen unendlichen Gegenstand vorstellt, auf den subjectiven Ursprung dieser Vorstellung.

Kant: „Der Raum ist eine unendlich gege„bene Größe, die eine Menge Vorstellungen in „sich, aber nicht unter sich faßt, folglich ist er „eine Anschauung (Sinnesvorstellung), kein Be„griff (Verstandesvorstellung.)„

Herr Maaß stellt diesem Beweise folgende Sätze entgegen:

1. „Der Satz ist bittweise angenommen, zu„vor muß aus dem Wesen eines Begriffs gezeigt „werden, daß er nicht eine unendliche Menge von „Vorstellungen in sich fassen könne.„ S. 139.

Zuerst

Zuerst wollen wir den Unterschied zwischen einem concreten und einem abstracten, allgemeinen Begriffe machen. Man nennt eine Vorstellung, die alles an einem Gegenstande in sich faßt, auch in sofern einen Begriff, als der Verstand die Theilvorstellungen einer Anschauung in die einzige Vorstellung zusammengefaßt hat — diese heißt aber ein concreter Begriff, und ein solcher enthält alles, was in der Anschauung enthalten ist, diese liegt ihm unmittelbar zum Grunde. Die Raumvorstellung ist auch ein solcher concreter Begriff; in Absicht des Inhaltes differirt er also nicht von der Anschauung, er ist sie selbst, nur mit dem Unterschiede, daß der Verstand ihre Theile geordnet in dem Begriffe vorstellt.

Ein abstracter, allgemeiner Begriff hingegen enthält nur einige Theilvorstellungen, welche von dem concreten abgesondert genommen, und in diesem Begriffe vorgestellt werden. Er setzt also allezeit den concreten Begriff und die Anschauung voraus, und faßt weniger Theilvorstellungen als dieser

ser in sich. Einen solchen Begriff nennt Kant, Begriff schlechthin. Noch hat er das Eigene, daß er sich als Merkmal zu mehreren concreten Begriffen setzen und mit ihnen verbinden läßt; der concrete Begriff aber nicht, weil er ein Individuum vorstellt, das er mit Merkmalen von allen andern unterscheiden lassen muß, welche Merkmale also keinem andern Individuum zukommen, und mit dem Begriffe desselben verbunden werden können. — Ein solcher Begriff, der mit mehreren als Merkmal verbunden werden kann, oder ein allgemeiner Begriff, sagen die Logiker also mit Recht zur Vollendung der Characteristik seiner Natur, faßt die andern concreten, mit denen er als Merkmal verknüpft werden kann, unter sich, oder um es durch ein Beyspiel deutlicher auszudrücken, er ist anzusehen wie ein Tröpfchen Wasser, das aus einer Wolke in Gefäße voll allerley zubereiteter Flüssigkeiten von verschiedenen Compositionen fallen kann, und zu allen diesen Compositionen paßt. Dieses ist nur dadurch möglich, daß es von den für jedes Gefäß eigenthümlichen Ingredienzien der Compositionen nichts in sich

faßt,

faßt, also weniger als jene. — Enthielte ein allgemeiner Begriff so viel Merkmale, als die concreten Begriffe und Anschauungen; so würden beide in Eins zusammenfallen, und der allgemeine Begriff hätte seine Natur verlohren. Ein concreter Begriff, eine Anschauung hingegen faßt alle Merkmale des einzigen individuellen Gegenstandes, den er vorstellt, also auch die abstracten Begriffe, als seine einzelnen Merkmale, in sich. Aus dieser bekannten sehr unterschiedenen Natur eines Begriffs und einer Anschauung (auch eines concreten Begriffs) erhellt (welches der Herr Verfasser aus unbekannten Gründen für unmöglich hält) wol deutlich, daß die Raumvorstellung, weil sie alle Merkmale eines individuellen Gegenstandes in sich, und keine Vorstellungen unter sich faßt, denen sie als Merkmal zukommen könne, eine Anschauung und kein abstracter Begriff sey — Der Gegenstand, Raum, enthält mehr Theilvorstellungen in sich, als dem Körper von einem Cubikschuh zukommt, und jene Theilvorstellungen (die Menge von einzelnen Raumtheilen, die den

ganzen ausmachen) sind nicht die wiederholten nämlichen Theile derer, die dieser hier vorliegende Körper in sich faßt, ein anderer weiter von diesem liegende Körper enthält wieder andre Raumtheile, welche von jenem Körper nicht als seine Merkmale und Theile gebraucht und angesehen werden können.

2. „Weil der Raum als eine Größe vorgestellt wird, so muß freylich eine unendliche Menge „Vorstellungen als in ihm enthalten gedacht werden, aber nicht deswegen, weil er eine Anschauung a priori ist. „ S. 140.

Warum kann er aber als eine unendliche Größe vorgestellt werden, welche eine unendliche Menge Vorstellungen in sich und nicht unter sich faßt? In sich, und nicht unter sich, weil er kein abstracter Begriff, sondern ein concreter ist, dem unmittelbar die Anschauung (die Vorstellung des Gegenstandes durch den Sinn) zum Grunde liegt; — eine unendliche Größe, weil die

die Anschauung, auf die sich der concrete Begriff stützt, a priori ist, wie vorhin erwiesen wurde. Der Begriff der Größe, den der Verstand zu der Raumvorstellung hinzugesetzt hat, ist also gar nicht der Grund, warum die Menge von Vorstellungen als in der Raumvorstellung enthalten gedacht werden muß, sondern, umgekehrt, der Grund, warum der Verstand die Raumvorstellung mit dem Begriffe einer unendlichen Größe bezeichnen kann, ist die gegebene unendliche Menge von Raumtheilen, die nach unsern wiederholten Schlüssen nur allein und eben deswegen auch vor allen andern Sinnesvorstellungen (a priori) durch den Sinn dem Verstande gegeben werden kann.

3. „Eine Anschauung a priori ist unmöglich.„

Diese Unmöglichkeit ist schon oben geprüft worden. — Es ist zu wünschen, daß der Herr Verfasser weniger auf Verdrehungen, wovon hier

so

so manche Beyspiele vor uns liegen, künftig bauen, und die Grundbegriffe näher und richtiger bestimmen möge. Was noch über die Beweise von der Priorität der Zeitvorstellung gesagt wird, soll in dem nächsten Stücke geprüft werden.

Abicht.

Neues philosophisches Magazin, Erläuterungen und Anwendungen des Kantischen Systems bestimmt.

Herausgegeben von

J. H. Abicht und F. G. Born.

Ersten Bandes drittes Stück.

Leipzig,
bey Johann Ambrosius Barth.
1790.

Verzeichniß

der

in diesem dritten Stücke

enthaltenen Aufsätze.

I. Kurze Darstellung des Kantischen Systems. Von Abicht. S. 261

II. Ueber den transcendentalen Idealismus. Von Born. 360

III. Neuer Beweis des aufgestellten Princips zu einer vollständigen Kritik des Gefühlvermögens, als eine Einleitung zur praktischen Philosophie. Von Abicht. 372

IV. Ueber die Verwirrung der Deutlichkeit mit der Leichtigkeit der Begriffe. Ein Pendant zu der im ersten Stücke dieses Magazins S. 1-15. enthaltenen Prüfung der Klagen über die Dunkelheit der Kantischen Philosophie. Von Born. 414

V.

Inhalt.

V. Erinnerungen des Leipziger Recenſenten des Flattiſchen Buchs über den moraliſchen Erkenntnißgrund der Religion, gegen die Aeußerungen des Herrn Prof. Flatt in dem Intelligenzblatt der allg. Litterat. Zeitung vom Jahr 1789. Nr. 98. Seite 827. S. 426

I.

Kurze Darstellung des Kantischen Systems.

Es ist eine mißliche Sache, für jeden Leser, der auf Denken Anspruch macht, von einer so langen und tiefbegründeten Reihe von aneinandergeketteten Wahrheiten, woraus das Kantische System besteht, nur so viel herauszuheben, und so darzustellen, daß sie sich leicht in eines Jeden schon vorhandene Ideenreihe einfügen, und in einem solchen hellen Gesichtspunkte erscheinen, daß Jeder seine philosophischen Kenntnisse damit in Vergleichung setzen, sie prüfen und einen gerechten Ausspruch über sie, über das neue System, nicht weniger über die darüber geführten Streitigkeiten fällen kann. Wer es weiß, von wie mancherley Seiten Gegenstände, besonders solche, die nicht in die Sinnen fallen, von verschiedenen Menschen angesehen werden; wer den Einfluß kennt, den die in eines Jeden, auch im Ganzen hellen Ko-

pfe verschiedene Mischung von halbklaren und halbdunkeln Begriffen auf die Fassung, auf die richtige Beurtheilung und die daraus entspringende Ueberzeugung von einer Sache haben, der wird die ganze Schwierigkeit eines solchen Versuchs, wie der vor uns liegende ist, hinlänglich einsehen, und ihn gerecht beurtheilen. Für einen solchen bedarf es keiner Entschuldigung, wenn ich mich an die Ausdrücke, an die Beweisart und Vorstellungsweise des Systems und seiner Kommentatoren nicht binde, sondern den Vortrag so einrichte, wie diejenigen philosophischen Begriffe, die ich billig bey jedem Leser voraussetzen kann, es mit sich bringen.

Vor allen Dingen müssen wir uns über gewisse Punkte vereinigen, von deren Berichtigung die richtige Einsicht des ganzen Systems abhängt. Ich setze voraus, daß jedermann die zwey ersten, so wie auch dasjenige, was §. 1. auseinander gesetzt worden ist, als Thatsachen für wahr annehmen müsse, und den letztern Punkt nach der nothwendigen Schlußart gelten lasse:

1. Es ist Thatsache, daß wir Vorstellungen haben, mit denen wir das Daseyn und die Eigenschaften der Dinge wissen;

2. Es ist ferner Thatsache, daß wir Vorstellungen und Gefühle haben, durch und nach welchen eine in uns befindliche Kraft, die wir Willens-

kraft

kraft nennen, zu verschiedenen Wirkungen und Handlungen gebracht wird;

3. Diese Vorstellungen und Gefühle müssen wir uns als Wirkungen und Resultate vorstellen, die von gewissen Kräften verursacht werden. — Nun giebt es aber nicht mehr als zwey Arten von Kräften, nämlich innre Kräfte, die wir in der einzigen Seelenkraft zusammenfassen, und äußre Kräfte, oder die von jener Kraft verschiedenen Dinge und Gegenstände. — Diese zweyerley Arten von Kräften, so schließen wir weiter, können nur auf dreyerley Weise Quellen aller unsrer Vorstellungen und Gefühle werden.

a) Entweder verursachen sie äußre Kräfte, oder die äußern Dinge ganz allein;

b) Oder blos die innern Seelenkräfte sind die Ursache derselben;

c) Oder endlich ist das Zusammenwirken von beyden, nämlich innrer und äußrer Kräfte ihre Ursache, und wenn dieser Fall anzunehmen wäre, so würde die einzige Frage, die wir zu beantworten hätten, diese seyn: was trägt jeder Theil von seiner Seite dazu bey, daß Vorstellungen und Gefühle entspringen?

Durch die Beantwortung dieser Fragen wollen wir uns in den Stand setzen, über den einzigen und letzten Endzweck, den wir uns alle vorsetzen

müssen, ein entscheidendes Urtheil zu fällen, nämlich über den Zweck der Seligkeit, welcher einzig und allein von Vorstellungen und Gefühlen abhängt. Welches ist nun, so fragen wir am Ende unsrer Untersuchung, welches ist die wahre Quelle der Seligkeit? Entspringt sie blos aus den Einwirkungen äußrer Kräfte, weil von ihnen Vorstellungen und Gefühle nur allein abhängen? oder kann sie nur aus unserm Innern abgeleitet werden, aus der nämlichen Ursache? oder sind vielleicht beyderley Kräfte ihre Quellen? allein in welchem Verhältnisse? nach welchem Maaße des Beytrags werden sie es seyn?

I. Kritik der theoretischen Philosophie.

1. Entstehungsart einer Vorstellung von einem Dinge durch verschiedene Handlungen der Vorstellungskraft.

§. 1. Die Vorstellung, an der wir die Natur, das Wesen und die Entstehungsart aller Vorstellungen der Dinge zeigen wollen, sey die Vorstellung eines gewissen Menschen. Mit der Vorstellung, dieser Mensch, weiß ich auf einmal, a) daß Ich selbst es bin, der ich mir diesen Menschen vorstelle; b) daß ich eine Vorstellung, ein Bild habe, welches

von mir, der ich es vorstelle, verschieden ist; c) daß Etwas, ein Gegenstand, da ist, den ich mir mit dem Bilde vorstelle, der also von mir und meiner Vorstellung von ihm unterschieden ist; d) ich weiß mit der Vorstellung Verschiedenes von dem Menschen, und wie dieß Verschiedene verbunden ist, auf einmal, ich bin mir z. B. seines Kopfs, seiner Hände, seines Leibes, seiner Farbe u. d. gl. in dem nämlichen Augenblicke, als ich mir ihn vorstelle, bewußt; ich habe nämlich von allen diesen Theilen einzelne Vorstellungen, welche zusammen und in gewissen Verbindungen bey mir die ganze Vorstellung, dieser Mensch, ausmachen, womit ich eben den Menschen mit allen seinen Theilen mit einemmale wissen kann. — Es müssen diese vier Punkte des Wissens bey einer jeden Vorstellung angetroffen werden, wenn wir wollen sagen können, daß wir Ein Ding mit einer Vorstellung erkennen.

Was für Handlungen, Ursachen und Bedingungen werden nun vorausgesetzt werden müssen, wenn diese wesentlichen Stücke einer Erkenntniß da seyn sollen? was für Ursachen von außen, was für Ursachen von innen müssen wol in Bewegung seyn, ehe wir eine Vorstellung mit diesen nothwendigen Punkten, die sie allein zu einer Erkenntniß machen, haben können?

§. 2. Da wir selbst es sind, die dieses viererley mit einer Vorstellung wissen; so muß uns nothwendig eine Kraft des Wissens oder des Bewußtseyns zukommen; und zu wissen vermögen, oder das Vermögen des Bewußtseyns haben, muß der Hauptgrundcharakter unsrer Seelenkraft seyn. Und weil ferner alles unser Wissen der Dinge mit dem Wissen unsres Selbst, oder mit dem Selbstbewußtseyn anfängt, (§. 1. a.), und allem übrigen Wissen der Dinge zum Grunde liegt; so müssen wir annehmen, daß es ein ausgezeichneter Charakter unsrer Grundkraft sey, daß sie sich selbst wissen könne, oder, daß sie das Vermögen des Selbstbewußtseyns habe.

§. 3. Die erste Frage, die sich nunmehr anbietet, ist diese: Fängt denn diese Kraft durch sich selbst an zu wissen? erzeugt sie alles Bewußtseyn aus sich selbst? —

Schon der Zustand des Schlafes und der Ohnmacht kann uns belehren, daß die Seelenkraft zuweilen im Zustande des Nichtwissens ist, in welchem sie zwar das Vermögen des Bewußtseyns hat, aber doch bey diesem Vermögen durch sich selbst so lange nichts weiß, bis andre Kräfte außer ihr Ursache werden, daß sie ihr Vermögen des Bewußtseyns wieder äußert. Das nämliche läßt sich schließen, wenn wir von folgender Bemerkung ausgehen,

hen, wie nämlich die Seelenkraft zuweilen stärkes, zuweilen schwaches Bewußtseyn äußert, ohne daß sie in sich selbst jemals die Ursache dieser unterschiedenen Grade des Bewußtseyns zu finden im Stande ist. Folglich sind wir gezwungen, schon wegen diesen Erfahrungen anzunehmen, daß äußre Kräfte in vielen Fällen Ursache sowohl der wirklichen Aeußerung, als auch der Grade des Bewußtseyns sind.

§. 4. Wenn äußre Kräfte Ursache unsers Bewußtseyns sind, so sagt man, daß sie auf uns einwirken; bey diesem Einwirken verhalten wir uns leidend, und nur in so fern thätig, als unsre Seelenkraft Ursache ist, warum bey einem solchen Einwirken ein Bewußtseyn entsteht. — Ein solches durch die Einwirkung äußerer Kräfte erregtes Bewußtseyn heißt eine Empfindung; und der Kraft des Bewußtseyns wird, in so fern sie von äußern Kräften Empfindungen kann erregen lassen, ein Empfindungsvermögen, oder Receptivitätsvermögen zugeschrieben.

§. 5. Es ist unläugbar, daß ein solches durch äußre Kräfte erregtes Bewußtseyn, welches man Empfindung nennt, noch keine Vorstellung sey, daß wir mit und gleich nach den Einwirkungen der Kräfte noch nichts weiter als Selbstbewußtseyn haben Ist nun aber die nächste Folge dieser Ein-

wirkungen ein bloßes Leiden, eine bloße Empfindung, und diese nichts mehr als ein Selbstbewußtseyn ohne Vorstellung, ohne Gedanke und Erkenntniß desjenigen Dinges, das mit seiner Einwirkung die Empfindung erzeugte; so folgt nothwendig, daß die äußern Dinge durch ihre Einwirkungen unmittelbar über unser Wissen nur so viel vermögen, daß wir empfinden, oder daß wir unsrer Selbst uns bewußt werden. Soll demnach etwas mehr, soll noch ein andres Wissen, als das unsrer Selbst, durch die Einwirkungen äußrer Dinge entstehen, z. B. das Bewußtseyn eines Menschen außer uns mit allen seinen Theilen; so kann es nur mittelbar geschehen, nämlich vermittelst gewisser Arten von innern Kraftäußerungen, welche Arten in unsrer Kraft des Bewußtseyns ihren Grund haben müssen, mithin auch die weitern Folgen dieser Kraftäußerungen, nämlich das übrige Wissen von einem Bilde, von einem vorgebildeten Gegenstande und seinen Theilen. Diese innern Gründe können nur bey Gelegenheit des Empfindens veranlaßt werden, sich wirklich zu äußern, und folglich kann den äußern Dingen an unsern Erkenntnissen weiter kein Antheil zugegeben werden, als der, daß sie Veranlassungen unsrer Erkenntnisse sind.

Anm.

Anm. 1. Daß die äußern Kräfte durch ihre Einwirkungen für sich allein kein andres Resultat in unsrer Seelenkraft hervorbringen können, als Empfindungen, die, noch als solche betrachtet, niemand für Vorstellungen von Etwas außer uns, oder für Erkenntnisse der Dinge halten kann, daß sich also ihre Einwirkungen mit diesen Empfindungen ganz endigen würden, wo nicht eigenwirkende Seelenkräfte durch das Erregen des Bewußtseyns thätig würden, und das übrige, was zu einer Erkenntniß gehört (§. 1.) fortsetzten, dieß läßt sich theils noch mehr an Kindern, die durch die äußern Dinge empfinden, aber noch nichts kennen, theils an Schlaftrunkenen und Träumenden, welche ebenfalls empfinden, aber von den Dingen der Empfindungen nichts wissen, hinlänglich bestätigen. Bey unserm wachenden Zustande dürfen wir, wenn wir uns nicht einer Täuschung schuldig machen wollen, an uns als Erwachsenen keine Probe machen, denn bey uns macht die durch Gewohnheit erlangte Schnelligkeit, mit der unsre Seelenkräfte wirken, daß Empfindung, Vorstellung und Erkennen eines Dinges in einen Augenblick zusammenfällt. Dieß mag denn auch wirklich schon manchen getäuscht, und zu glauben verleitet haben, daß ihm die Dinge mit den Empfindungen zugleich die Vorstellungen und Erkenntnisse mittheilten — Freylich der kürzeste Weg zur Erkenntniß, wenn er möglich wäre, wiewohl auch der gelegentlichste Scheingrund, manche grillenhafte Vorstellung für Etwas, das man durch die Empfindungen von den Dingen selbst erlernt habe, auszugeben. — Man darf aber auch nur diejenigen,

welche einen solchen Ursprung der Erkenntnisse, wo nicht mit dürren Worten angeben, jedennoch bey ihren Folgerungen und Philosophiren im Sinne haben, zum Ueberflusse, um mit einemmale ihre Hypothese in ihrer Blöße darzustellen, fragen: Ob denn überall das Verursachende und das Gewirkte gleiche Beschaffenheit habe? und weil ihnen denn die äußern Dinge das Verursachende unsrer Erkenntnisse und diese das Gewirkte seyn sollen, ob sie zwischen beyden deshalb nur irgend einige Aehnlichkeit annehmen können? Wahrhaftig eben so wenig, wie zwischen dem Topf und dem Töpfer.

Anm. 2. Wenn also ein Gegenstand auf uns einwirkt: so ist die nächste unmittelbare Folge, die in unsrer Seele entsteht, daß wir empfinden, oder uns unsrer Selbst bewußt werden. — Die Stärke und Dauer des Selbstbewußtseyns macht allen bemerkbaren Unterschied unter den Empfindungen aus. — Durch diese Folge der Einwirkung ist nun das erste wesentliche Stück einer Erkenntniß da, nämlich das Selbstbewußtseyn, das Wissen des Ichs, welches vorstellt, womit der erste Schritt zu der Erkenntniß geschehen ist (§. 1. a.).

§. 6. Noch fehlt das zweyte wesentliche Stück der Erkenntniß (des Menschen, nach unserm Beyspiele), nemlich das Wissen eines Bildes, einer Kopey, wie wir glauben, von dem Gegenstande, oder welches einerley ist, noch fehlt die Vorstellung von dem Menschen (die als Etwas von dem Gegen-

genſtande, Menſch, Unterſchiedenes gewußt wird.) Das Wiſſen dieſer Vorſtellung iſt, wie wir geſehen haben, von der Empfindung, bey welcher nur noch ein blaßes Selbſtbewußtſeyn nach Grad und Dauer ſtatt hatte, gänzlich verſchieden; und weil die Einwirkung des Gegenſtandes (Menſch) nur Empfindung zur unmittelbaren Folge hatte; ſo iſt nothwendig eine Handlung der Seelenkraft erforderlich, vermittelſt welcher die Seele nach Anleitung der Empfindung das Wiſſen eines Bildes oder einer Vorſtellung (womit der Menſch hernach vorgeſtellt werden ſoll) hervorbringe. — Die Folge dieſer Seelenhandlung muß ſeyn eine Unterſcheidung des Bewußtſeyns ſeiner ſelbſt, der ſich bewußt iſt und Etwas vorſtellt, von dem Bewußtſeyn der Vorſtellung, die gewußt wird. — Dieſe Handlung des Vorſtellens und die beſtimmte Art derſelben, mithin auch die Vorſtellung ſelbſt, als die Folge der Handlungsart, muß demnach nothwendig in der Seelenkraft gegründet ſeyn; der einwirkende Gegenſtand kann zu dieſem Vorſtellen nichts beytragen, als dieſe in uns gegründete Handlungsart des Vorſtellens durch die erzeugte Empfindung aus unſrer Seelenkraft hervorzulocken, und zu machen, daß ſie ſich in ihrer Art des Vorſtellens, theils nach der Dauer, theils nach der Stärke der Empfindung richtet; aber was ſie vorſtellen ſoll, hängt

blos von ihrer Natur ab, das liegt in der Empfindung ganz und gar nicht.

§. 7. Die Seelenkraft wird, in so fern sie Grund von der Handlungsart des Vorstellens ist, Vorstellungskraft genannt; — und in so weit diese Handlungsart unmittelbar auf die Gelegenheit des Empfindens nach einer bestimmten Weise geschieht, oder in so fern sie nach Gesetzen, und, welches einerley sagt, nach innern sich immer gleichen Gründen der Seelenkraft vollbracht wird, — in so fern nennt man die Vorstellungskraft den Sinn. Sinn der Seele ist demnach von dem bloßen Empfindungsvermögen genau zu unterscheiden. Er ist eine Spontaneität der Seele, das Empfindungsvermögen aber mehr etwas Leidendes, mehr Receptivität; jener wirkt als Kraft nach seinen Gesetzen, die ihn zu dieser und keiner andern Kraft, mit diesen und keinen andern Wirkungen machen, die Kräfte, die ihn durch Einwirkungen und Empfindungen zum Vorstellen veranlassen, bestimmen ihn nur, seinen sich immer gleichen Gesetzen gemäß, jetzt dieses und nichts anders vorzustellen; allein diese Vorstellungen als seine Wirkungen haben ganz das Gepräge ihres innern Ursprungs, und sprechen nicht im mindesten für ihre Aehnlichkeit mit den Gegenständen, die sie vorstellen und abbilden sollen. So ist das Bild oder

die

die sinnliche Vorstellung von einem Menschen, was die Materialien, oder die Theilvorstellungen, und die Merkmale betrift, ein bloßes Werk des Sinnes, wenn dieser durch den Gegenstand Mensch (unter welchem man sich einstweilen eine Sammlung von äußern Kräften, die eine Reihe von Empfindungen in der Seele erzeugen, vorstellen mag), veranlaßt und bestimmt wird, blos nach seinen Gesetzen ein bewußtes Bild zu entwerfen. — Man mag deshalb dieß Bild, weil es ganz aus einem Stoffe besteht, den der Sinn hergiebt, zergliedern wie man will, es bleiben dennoch alle zergliederten Theile ein bloßer sinnlicher Stoff, der zur Abbildung und Bezeichnung des Gegenstandes, so wie er als Original für sich selbst, nach seinen eigenen Beschaffenheiten seyn mag, auch nicht einen Zug und Strich zu machen, tauglich ist. Das ganze Bild will und kann uns jederzeit nur so viel sagen: Etwas, das so und so empfinden läßt, bilden und stellen wir uns zu allen Zeiten, so lange uns dieser Sinn zukommt, so und so vor.

§. 8. Die Handlung des Vorstellens, durch welche wir uns eines Bildes, welches von uns selbst verschieden ist, bewußt werden, heisse die Perception einer Empfindung. — So wie wir eine Empfindung blos percipirt (nicht als Empfindung wahrgenommen) haben, d. h. so lange wir uns nur noch

selbst und das Bild wissen, so lange wissen wir von einem Gegenstande, der mit dem Bilde gewußt werden soll, noch nichts. Ein Künstler und Dichter hat viele solche Bilder in seiner Seele, ohne daß er der Gegenstände sich bewußt ist, die mit diesen Bildern vorgestellt und gewußt werden können. Es ist demnach noch eine andre Handlung des Vorstellens nöthig, durch welche wir den Gegenstand des Bildes, z. B. einen Menschen, als Etwas von dem Bilde Unterschiedenes wissen; oder wie man sagt, wodurch wir das Bild auf einen Gegenstand beziehen. Diese neue Handlung der sinnlichen Vorstellungskraft heisse Apperception; durch sie wird das dritte wesentliche Stück (§. 1. c.) einer jeden Erkenntniß möglich. — Auch diese Handlung und ihre Folge des Wissens ist ganz allein in der Vorstellungskraft gegründet; die Empfindungen, welche der Gegenstand — Mensch — unmittelbar in mir wirkte, enthielten für sich selbst das Vorstellen des Gegenstandes, und die Art des Vorstellens desselben auf keine Weise; der Gegenstand konnte die Vorstellungskraft durch die Empfindungen nur veranlassen, auch diese Handlung des Vorstellens nebst ihrer Folge, sich einer Art eines Gegenstandes bewußt zu werden, zu vollbringen.

§. 9.

§. 9. Da wir uns nun den Gegenstand — Mensch — nur mit dem Sinnesbilde vorstellen, so folgt nothwendig, daß wir von dem Gegenstande nie mehr wissen können, als was uns das Sinnesbild von demselben sagt; und weil jedes Sinnesbild von den Dingen puren Stoff enthält, der aus der Quelle der sinnlichen Vorstellungskraft oder der Sinnlichkeit entsprungen ist; so folgt, daß aller Stoff zu unsern Erkenntnissen der Dinge blos in uns liegt; — die Gegenstände bestimmen nur zum Theil (denn die Natur des Empfindungsvermögens kommt hier auch in Betracht) das Maaß der von ihnen bewirkten Empfindungen, die die Vorstellungskraft anleiten, von diesem ihrem innern Stoffe der Erkenntnisse jedesmal so viel und nicht mehr zu den Bildern oder Vorstellungen zu nehmen.

§. 10. Wenn die sinnliche Vorstellungskraft auf die eben beschriebene Weise das Bewußtseyn meiner Selbst, einer von mir verschiedenen Vorstellung, und eines von mir und der Vorstellung verschiedenen Gegenstandes bewirkt hat; so hat sie noch immer keine ganze Erkenntniß des Gegenstandes fertig; es fehlt noch das wichtigste vierte wesentliche Stück derselben, nämlich das Zugleichwissen der Theile des Bildes und ihrer Verbindungen, und folglich auch der Theile des Gegenstandes und

ihrer

ihrer Verbindungen (§. 1. d.). So lange dieses Wissen der Theile und ihrer Verbindungen noch mangelt, so lange ist, sagt man, das Bewußtseyn des Bildes und seines Gegenstandes nur ein bloßes Anschauen, nur ein sinnliches dummes Vorstellen, bei dem wir wissen, daß Etwas da ist, bei dem uns auch das Bild von dem Gegenstande vorschwebt, aber ohne noch zu wissen, was es, und wie es beschaffen ist: Ein solches dummes Anschauen finden wir zuweilen, wenn wir auf Etwas hinschauen, und dabei an Etwas anders denken, ferner, wenn wir uns erinnern, wie es uns war, als wir aus einem tiefen Schlafe erwachten, es stand Etwas, z. B. ein Bekannter, vor uns, wir hatten das Bild von ihm wir wußten den Gegenstand des Bildes, aber was der Gegenstand und wie er beschaffen sey, oder seine unterschiedenen Theile und deren Verbindungen wußten wir nicht. — Eine Vorstellung, womit wir uns eines Gegenstandes der Empfindung bewußt sind, noch ohne zu wissen, was er ist, heißt eine Anschauung, eine sinnliche Vorstellung; — so wie wir aber die Theile oder die einzelnen Merkmale und ihre Verbindungen, als neue Merkmale, die die Vorstellung in sich faßt, wissen, so haben wir nicht mehr eine bloße Anschauung, sondern einen konkreten Begriff, oder eine unmittelbare Erkenntniß, und unser

Wis-

Wissen des Gegenstandes mit dem konkreten Begriffe heißt ein Erkennen des Gegenstandes.

§. 11. Nothwendig fordert dieses Zugleichwissen der unter sich verschiedenen und verbundenen Theile des Bildes und seines Gegenstandes neue Handlungen der Seelenkraft; der vorgestellte Gegenstand ist eben so wenig unmittelbarer Grund dieses Wissens, wie bey den zwey vorhergehenden Punkten, er bleibt immer nur unmittelbarer Grund der Empfindungen. Man nennt nun den innern Grund in der Seelenkraft, der das Zugleichwissen der verbundenen Theile eines Bildes und seines Gegenstandes möglich macht, das Verstandesvermögen; die Seelenkraft, in so fern sie gedacht wird, wie sie nach diesem innern Grunde jenes Zugleichwissen bewirke, heißt Verstandeskraft, Urtheilskraft, und die Handlungen derselben, wodurch sie diese Art des Wissens bewirkt, werden das Begreifen, Urtheilen, Erkennen und Denken genennt.

§. 12. Wenn wir demnach die zwey möglichen Gründe einer Erkenntniß, nämlich äußre Gründe oder Gegenstände auf einer Seite, und innre Gründe, nämlich die Seelenkraft auf der andern Seite vor uns nehmen, und ihnen den Antheil, den ein jeder derselben zu den vier wesentlichen Stücken einer jeden Erkenntniß hat, abfragen; so

erhalten wir folgende unläugbare Antwort, als das Resultat einer Untersuchung, die man als eine Einleitung in die Kantische Philosophie ansehen kann, nämlich: In der Seelenkraft liegt der Grund alles Stoffes und dessen Verbindungen zu einer jeden Erkenntniß der Gegenstände; diese Gegenstände sind durch die Empfindungen, die sie bewirken, blos die bestimmenden Gründe, warum die Seelenkraft ihren Stoff der Erkenntnisse und dessen Verbindungsarten eben jezt so und nicht anders gebraucht, warum sie diese Materialien so mischt und zu solchen Bildern der Gegenstände verbindet und formt.

Wir wollen nunmehr den innern Stoff der Erkenntnisse und dessen Verbindungsarten aufsuchen und näher beleuchten; dadurch werden wir im Stande seyn, schon zum voraus, ehe noch Gegenstände die Seelenkraft wirklich bestimmen, diese oder jene Bilder zu formen, auszumachen, welche Erkenntniß der Dinge uns überhaupt möglich ist? wie weit wir mit unsern Erkenntnissen und Schlüssen reichen? welche Erkenntnisse uns zur Seligkeit am nöthigsten sind? u. s. w.

---

§. 13. Die einfachste Grundvorstellung, womit die Vorstellungskraft alle ihre Erkenntnisse der

Gegen-

Gegenstände anfängt, das Einfachste, welches sie gleichsam wie ein primum stamen zum Ausbilden sich hinstellt, ist die Vorstellung Etwas. — Wenn sie zu dieser Vorstellung bald diese bald jene Merkmale oder Bestimmungen hinzuthut, so wird sie zu einer bildlichen Vorstellung; vervielfältigt sie das Etwas, und verbindet mit ihm andre Merkmale in besondern Verbindungen, so entstehen verschiedene Erkenntnisse. — Ein solches Hinzufügen der Merkmale zu einer Vorstellung, ein solches Verbinden der Merkmale mit derselben, in welcher sie, die Merkmale, noch nicht wie die Theile eines Bildes enthalten waren, heißt eine Synthesis, besser ein syntherisches Urtheil, ein synthetisches Erkennen.

Gesetzt aber, es faßte die Seele in einer Vorstellung schon alle Merkmale, die die Vorstellung zu einem Bilde machen, — z. B. in der Vorstellung, dieser Tisch, — und die Seele nähme sich vor, das Bild dieses Tisches sich deutlich zu machen; so würde sie sich so anschicken müssen; sie müste nämlich ein Merkmal dieses Tisches, z. E. viereckigt, besonders bemerken oder desselben einzeln bewußt werden, und es in diesem Urtheile (als dem Ausdrucke der innern Verbindungshandlung), dieser Tisch ist viereckigt, zu der Vorstellung Tisch wieder hinzufügen, so wird sie sich dieses Merk-

mals in der Vorstellung Tisch unterscheidend bewußt seyn. Ein solches Verbinden eines Merkmals mit einer Vorstellung, in welcher das Merkmal schon enthalten war, ist zwar auch eine Synthesis; aber sie unterscheidet sich von der vorigen dadurch sehr merklich, daß durch diese lezte Art der Verbindung — viereckigt mit der Vorstellung Tisch — die Vorstellung (das Subjekt Tisch) kein Merkmal mehr erhält, das sie nicht schon vor dieser Verbindung befaßt hätte. Wir nennen diese letztere Art der Synthesis eine analytische, oder besser ein analytisches Urtheil, weil das Hinzuthun des Merkmals nur erst dadurch möglich wurde, daß die Vorstellung (das Subjekt, Tisch) zergliedert, analysirt, und ein Glied derselben (viereckigt) davon weggenommen wurde. Analytische Urtheile erläutern eine Vorstellung nur, synthetische Urtheile vermehren sie. —

Alle unsre Erkenntnisse werden also durch synthetische Urtheile möglich, diese werden bey allen analytischen Urtheilen und Erkennen schon vorausgesetzt, weil wir von keiner Vorstellung ein Glied, ein Merkmal wegnehmen und wieder damit verbinden (analytisch urtheilen) könnten, wenn die Vorstellung noch keine Glieder durch synthetisches Verbinden erhalten hätte. Oder auch mit andern Worten: Alle unsre Erkenntnisse wer-

den

den durch ſynthetiſche Urtheile möglich, denn der Verſtand fängt ſie alle mit der Vorſtellung Etwas an, in welcher noch kein einziges Merkmal enthalten iſt; die Merkmale müſſen folglich alleſamt zu derſelben neu hinzugefügt werden. — Was muß der Verſtand aber nothwendig voraus haben, wenn er ſynthetiſche Urtheile fällen, und folglich Erkenntniſſe erzeugen will? Augenſcheinlich erfordern ſolche Verbindungen, wie ſynthetiſche Urtheile ſind, mannigfaltige Vorſtellungen und Merkmale, die verbunden werden können.

§. 14. Wir gehen nun der Vorausſetzung zu Folge zu der Aufſuchung der Merkmale fort, durch deren Syntheſis mit der Vorſtellung Etwas alle Erkenntniſſe, wie geſagt, zu Stande kommen. In den vorigen Paragraphen (§. 7. 8. u. ſ. w.) haben wir erwieſen, daß der Stoff aller möglichen Merkmale und deren Verbindungsarten in unſerer Seelenkraft ſelbſt gegründet ſeyn müſſe, daß die Vorſtellungskraft von den Gegenſtänden nur beſtimmt werde, dieſen Stoff und deſſen Verbindungen verſchiedentlich zu gebrauchen. Wir könnten demnach auf die Frage, welches die Merkmale ſeyen, die der Verſtand mit der Vorſtellung Etwas verbinden könne? nur auf die vorhandenen Erkenntniſſe weiſen und ſagen: alle dieſe Merkmale, die wir in unſern Begriffen beſaſſen,

hat die Vorstellungskraft möglicherweise aus ihrem Vorrathe nehmen können, weil sie sie wirklich daher entlehnt hat. — Allein es ist uns jezt nicht darum zu thun, die möglichen Mischungen und Verbindungen der Merkmale zu wissen, sondern vielmehr den Stoff und die Grundverbindungsarten, durch welche beyde alle jene einzelnen Mischungen und Verbindungsarten möglich werden; dieser erste ganze noch unbearbeitete Vorrath der Erkenntnisse soll uns aus sich selbst Gründe an die Hand geben, zu entscheiden, wie weit er zu richtigen Erkenntnissen der Dinge zulange; er soll uns zugleich in den Stand setzen, das ganze Feld unsrer Erkenntnisse einzutheilen, zu ordnen und zu überschauen.

Diesen ganzen Vorrath von Erkenntnissen in seiner ersten Gestalt aufzufinden, könnten wir folgenden Weg einschlagen: Wir gingen alle unsre Erkenntnisse durch, und gäben Achtung, auf welche Grundvorstellungen, welche von allen andern vorausgesetzt werden, aus denen sie alle gemischt sind, wir bey der Zergliederung und bey dem Zusammenhalten ihrer Merkmale kämen. — Gewiß der beschwerlichste und unsicherste Weg, den man finden kann; — also einen andern betreten!

Wir wollen den Grundstoff aller Merkmale und aller Verbindungsarten — aus dem alle

Er

Erkenntnisse gemischt sind, zu dem die Vorstellungskraft zu allen Zeiten, also nothwendig ihre Zuflucht nehmen muß, wenn sie Etwas vorstellen will — ich dächte, hier hätten wir aus dem Begriffe eines solchen Grundstoffs, den wir suchen, schon die sichern Merkmale entwickelt, nach denen wir mit aller Ueberzeugung Vorstellungen, die in den Philosophien als die erste Grundlage aller Erkenntniß angegeben werden, prüfen können. Wenn das so ist, so laßt uns diese Merkmale festhalten, und sie als einen sichern Leitfaden brauchen, der uns zum Heiligthume der Erkenntnißquelle führt — Vorstellungen und Verbindungsarten (welches auch Vorstellungen sind, weil sie in den Erkenntnissen vorgestellt werden) müssen allgemein, von allen möglichen Dingen gültig seyn, nicht weniger nothwendig, welches im Grunde einerley mit allgemeingültig ist, wofern sie sollen als erste Grundlage aller Erkenntnisse angenommen werden können. — Hingegen müssen alle diejenigen Vorstellungen veränderlich nur von diesen und jenen Gegenständen geltend, folglich nicht nothwendig und allgemein gültig seyn, welche aus der Mischung jener Grundlage der Erkenntnisse entstehen, und zwar eben aus dem Grunde, weil solche Mischungen und besondere Verbindungen Veranlassungen der Gegenstände voraus-

seßen, und nur auf diese veranlassenden Gegenstände gelegentlich bezogen, und nur von ihnen besonders gültig seyn können.

2. Grundstoff unsrer Erkenntnisse in der Sinnlichkeit unsrer Vorstellungskraft.

§. 15. Sinnlichkeit bedeutet den innern Grund der Vorstellungskraft, aus welchem diejenigen Vorstellungen entspringen, welche sie auf Veranlassung der Empfindungen zu gebrauchen und vorzustellen genöthigt ist, aber ohne noch die Theile der Vorstellung (und ihres Gegenstandes) und deren Verbindungen wissen zu lassen; kurz Sinnlichkeit ist die Quelle der Anschauungen, oder der noch dummen Vorstellungen.

Die erste Grundvorstellung, welche aus dieser Quelle entspringt, ist die Vorstellung des Raums.

Diese Vorstellung ist eine nothwendige eigenthümliche Wirkung der Vorstellungskraft, von der sie zu einem jeden Etwas, das sie vorstellt, Merkmale hernimmt — sie stellt alle Dinge nothwendig im Raume vor. — Man hat diese Vorstellung zu einer solchen gemacht, die wir den Gegenständen ablernten; daß überhaupt

aber

aber ein solches Ablernen keinen wahren Sinn haben könne, haben wir gleich anfänglich hinlänglich bewiesen. Bloße Empfindungen werden von den Gegenständen veranlaßt; und wie weit ist eine Empfindung von der Vorstellung des Raums unterschieden! Wir unterscheiden sie schon in der gemeinen Sprache so weit, daß wir nur das Empfundene für Etwas, den Raum hingegen für nicht Etwas, folglich für nicht empfindbar oder für leer halten. — Ist nun aber die Vorstellung des Raums der unveränderliche, unwandelbare Stoff, den die Vorstellungskraft zu allen Vorstellungen äußrer Gegenstände gebraucht, und zwar alsdann schon gebraucht, so wie sie durch eine Empfindung zum Vorstellen veranlaßt wird (also als Sinn); so ist diese Vorstellung unbezweifelt eine Grundvorstellung, deren Abtheilung und Verbindung es möglich macht, daß wir eine große Menge Merkmale mit der Vorstellung Etwas (Vorgestelltes) durch synthetische Urtheile begreifen können.

Reine und empirische Vorstellung des Raums.

Wenn die Sinneskraft, aus der diese Vorstellung entspringt, blos für sich wirkt, und ohne von einem Gegenstande bestimmt zu werden, wie weit sie den Empfindungen gemäß jezt einen Raum

vorstellen, und ihn mit vielen Etwas erfüllt bewußt seyn lassen soll; so kann sie ihre Vorstellung des Raums bis ins Unendliche erweitern, denn alsdann ist sie alleiniger Grund des Vorstellens, es hindert sie unter der Voraussetzung nichts, im Vorstellen fortzufahren, oder ihre Wirkung, die Vorstellung des Raums, zu erweitern, bis sie ermüdet. Diese so bis ins Unendliche erweiterte Vorstellung des Raums nennt man die reine Vorstellung desselben, weil sie blos durch die eigene, und nur durch sich selbst bestimmte Sinneskraft, also rein von ihr hervorgebracht wird. Diese meynt man eigentlich, wenn man von der Grundvorstellung der Sinnlichkeit redet.

Hingegen wenn die Sinneskraft durch einen Gegenstand und seine bewirkten Empfindungen, oder auch durch gewisse Absichten z. B. bey der Betrachtung des Raums in der Geometrie, bestimmt wird, von dem Raume nur Einiges vorzustellen, oder auch andre Merkmale damit zu vermischen, z. B. dunkeler, heller Raum; so wird eine solche Vorstellung des abgebrochenen und vermischten Raums eine empirische Vorstellung des Raums genennt. Eine solche abgetheilte und gemischte Vorstellung des Raums kann freylich nicht nothwendig und überall, zum Vorstellen aller Dinge gültig seyn, denn sie kann nur durch die Empfindung

wirk-

wirklicher Gegenstände, oder durch Willkühr entstehn, und nur so weit gelten, als ihr veranlassender Grund reicht.

§. 16. Diese Grundvorstellung des reinen Raums schließt, so wie sie aus dem innern Grunde erzeugt wird, viele Merkmale in sich, die man auch die Begriffe vom Raume nennt; z. B. die Merkmale, außer mir, außer einander, neben einander, zusammengesetzt, Ort, Lage, Weite, Tiefe, Höhe, Dicke, Breite, rechts und links, oben und unten, Figürlichkeit aller Art, Stetigkeit, Aneinanderhängen u. d. gl. Die Vorstellungskraft kann demnach aus derselben eine große Menge von Merkmalen hernehmen, und sie zu den noch unbestimmten Gegenständen, Etwas, hinzufügen, sie damit bezeichnen und bildlich machen. — Die ganze Wissenschaft der reinen Geometrie, und ein großer Theil der reinen Naturwissenschaft enthalten nichts anders, als die Darstellung der verschiedenen möglichen Merkmale, die von dieser Grundvorstellung des Raums hergenommen, und den Gegenständen beygelegt werden können. Nunmehr läßt sich einsehen, warum in diesen Wissenschaften so strikte gesagt werden kann: wenn einem Gegenstande dieses Merkmal des Raums, z. B. geradeviereckigt, zukommt, so müssen ihm auch diese und diese Merkmale, als: vier rechte Winkel

kel u. ſ. w. nothwendig zukommen; freylich nothwendig, weil mit einem ſolchen Theile des Raums die ſinnliche Vorſtellungskraft auch die andern Merkmale hat vorſtellen müſſen, ſonſt hätte ſie keinen Raum vorgeſtellt. — Die Vorſtellungskraft wird, in ſo fern ſie aus ihrem innern Grunde oder nach ihrem Geſetze dieſe Grundvorſtellung erzeugt und zum Vorſtellen gebraucht, äußrer Sinn genennt, weil alle Gegenſtände, die damit vorgeſtellt werden, als Dinge außer unſrer Vorſtellung, und außer unſerm Bewußtſein erſcheinen.

§. 17. Die zweite Grundvorſtellung der Sinnlichkeit iſt die Vorſtellung der Zeit.

Dieſe Vorſtellung iſt eine eben ſo nothwendige und eigenthümliche Wirkung der Vorſtellungskraft, wie die des Raums; ſie muß ſie mit jeder Handlung des Vorſtellens erzeugen, und folglich, je nachdem dieſe Handlung durch Empfindungen beſtimmt wird, zu jeder Vorſtellung eines Etwas Merkmale, von der Zeit hergenommen, hinzufügen, — ſie muß alle Dinge in der Zeit vorſtellen. Dieſe Nothwendigkeit, dieſe Allgemeinheit des Gebrauchs dieſer Vorſtellung, an welchen die Vorſtellungskraft gebunden iſt, giebt alſo wiederum einen Beweis ab, daß Zeit eine Grundvorſtellung ſey, die aus einem innern Grunde der Seelenkraft erzeugt wird. — Wollte man

ſagen,

sagen, daß die Gegenstände diese Vorstellung der Zeit, so wie auch die des Raums mittheilten; so frage ich nur nach dem unmittelbaren Resultate der Einwirkungen aller Gegenstände; ist dies Resultat nicht bloße Empfindung: und ist Empfindung Vorstellung der Zeit, oder Vorstellung des Raums? Wenn sie das nicht ist, wie kann man einem Grunde zuschreiben wollen, wovon er nicht Grund ist?

Die Vorstellung der unendlichen Zeit, noch ohne daß man Vorstellungen von Abschnitten dieser Zeit, oder auch von Etwas in der Zeit Existirendem hinzumischt, heißt die reine Vorstellung der Zeit, weil diese nur allein diejenige ist, die herauskommt, wenn die Sinneskraft blos für sich und durch sich selbst, oder nur nach ihrem Gesetze (beständigen Grunde) wirkt; denn wenn sie keinen Grund hat, Abschnitte in der Zeit zu machen, und keinen Grund, Etwas in der Zeit vorzustellen, so wirkt sie rein, und kann ihre Wirkung bis zur Ermüdung ins Unendliche erweitern. — Aber die Vorstellungen von Abschnitten der Zeit und von ihren Verhältnissen, und die mit Vorstellungen von Etwas gemischte Zeitvorstellung sind lauter empirische Vorstellungen derselben. Diese sind wandelbar und veränderlich, und nur auf die Veranlassungen derselben, die entweder von den Gegenständen der

Em

Empfindungen oder von willkührlichen Absichten entstanden sind, gültig, obgleich der Stoff dieser empirischen Vorstellungen immerdar die reine oder Grundvorstellung der Zeit ist; läge diese nicht vorher in der Sinnlichkeit da, so wären gar keine Veranlassungen zu Abtheilungen und Mischungen der Zeitvorstellung möglich, wie man es sogleich erproben kann, wenn man einige solcher empirischen Vorstellungen aus dem folgenden §. zu Hülfe nehmen, und sich fragen will, ob sie möglich sind, ohne die Vorstellung der Zeit vorauszusetzen und im Sinne zu haben:

§. 18. Es faßt diese Grundvorstellung der Zeit, so wie sie die sinnliche Vorstellungskraft erzeugt, schon mannigfaltige Merkmale in sich, die man auch Begriffe der Zeit nennt, z. B. vergangen, gegenwärtig, künftig, aufeinander folgend, zugleich, Dauer, beharrlich, verschwindend, veränderlich, entstehen, vergehen, vorher, nachher, geschwind, langsam u. s. w. — Mit einer solchen Menge von Merkmalen wird also die Vorstellungskraft durch diese sinnliche Grundvorstellung versehen, und in den Stand gesetzt, sie mit ihrem hingestellten Etwas zugleich vorzustellen, und diese sich unterscheidbar zu machen. — Nun haben wir auch den Grund gefunden, warum man in der

Arith-

Arithmetik und in der reinen Naturwissenschaft so viele Merkmale angiebt, und fest mit aller Beyfalle behauptet, daß allen Gegenständen dergleichen Merkmale und ihre Verhältnisse zukommen müßten; man legt nämlich die Zeitvorstellung zum Grunde, und betrachtet ihre Merkmale und deren Verhältnisse zu einander, welche in jedem Abschnitte der Zeit gefunden werden, und folglich auch dem Etwas zukommen muß, welches in einem solchen Zeitabschnitte existirend vorgestellt wird, und es muß in einem Zeitabschnitte existirend vorgestellt werden, sonst wäre es gar nicht für unsern Sinn wenigstens nicht vorstellbar. — Zahlen sind nichts anders, als Zeitabschnitte; zählen heißt Zeitabschnitte im Bewußtseyn sammeln u. s. w.

Die Vorstellungskraft wird, in so fern sie bey ihrem Vorstellen diese Grundvorstellung erzeugt und gebraucht, innerer Sinn genannt, weil sie mit dieser Vorstellung zunächst und unmittelbar das innere Bewußte, die Empfindungen, Vorstellungen (und Gefühle) in der Zeit und ihren Theilen und Verhältnissen vorstellen muß. Da nun aber alle Vorstellungen äußerer Gegenstände im Raume etwas inneres Bewußtes sind, nicht weniger auch die Empfindungen, die jene Vorstellungen veranlassen und bestimmen; so sieht man, wie die Vorstellkraft alles mögliche Vorstellbare muß in der

Zeit

Zeit vorstellen, oder ihnen Merkmale, von der Zeit hergenommen, beylegen.

3. Grundstoff unsrer Erkenntnisse in dem Verstande unsrer Vorstellungskraft.

§. 19. Verstand ist derjenige innre (nur mit seinen Wirkungen, welches Vorstellungen sind, vorstellbare, an sich aber, so wie alle Gründe, unbekannte) Grund der Vorstellungskraft, welcher diejenigen Handlungen des Vorstellens bestimmt, wodurch wir die Theile der Vorstellungen einzeln und nach ihren Verbindungen uns vorstellen und wissen können. Eine solche verbindende Handlung nennt man Urtheilen, Begreifen, eine Synthesis machen, erkennen, denken; und die dadurch verbundenen Vorstellungen sowohl, wie die Vorstellungen ihrer Verbindungen und Verbundenheiten werden Begriffe genennt. — Das Wissen eines Gegenstandes mit einem verbundenen Begriffe heißt das Erkennen des Gegenstandes. So erkennen wir ein Thier mit einem solchen Begriffe, indem wir uns mit einemmale viele Theile desselben mit ihren Verbindungen vorstellen.

§. 20.

§. 20. Weil es nur viererley Arten von Urtheilen oder Begreifen giebt, so kann es auch nicht mehr als viererley Arten von Handlungen geben, wodurch die Vorstellungen untereinander in Verbindungen und in Begriffe gebracht werden sollen. Alle diese Handlungen müssen durch den innern Grund, den wir Verstand nennen, bestimmt und gerichtet werden, denn die Gegenstände können diesen Grund der Handlungen nur veranlassen, und die Art seines Gebrauchs bestimmen, aber die Handlungsarten selbst, deren Gebrauch sie bestimmen können, müssen sie diese Gegenstände als schon vorhanden voraussetzen. Will man diesen Grund weil er mehrartig wirkt und sich äußert, viertheilig machen, wie es denn wohlgethan ist (sowohl zum Besten der Logik, der empirischen Psychologie, als auch der Moral und Thelematologie), so wollen wir einen jeden nach Anleitung des Sprachgebrauchs besonders benennen.

§. 21. Diese Handlungsgründe des Verstandes können wir nicht anders als durch ihre Wirkungen uns kennbar machen; und dieses geht recht wohl an, da diese Wirkungen Vorstellungen seyn müssen, indem durch sie Verbindungen unter den Vorstellungen gestiftet werden sollen, welche Verbindungen in den Vorstellungen also zugleich mit vorgestellt werden müssen. — Diese Handlungs-

gründe äußern sich aber in ihren Wirkungen von doppelter Seite bemerkbar, einmal als Gründe von gewissen Handlungsarten in dem Verbinden der Begriffe, zweytens als Gründe von den Folgen dieser Handlungsarten in den verbundenen Begriffen. Der Verstand ist demnach Grund a) von Vorstellungen der Handlungsarten, durch welche die Vorstellungen verbunden werden, b) von Vorstellungen, die die durch solche Handlungsarten hervorgebrachten Verbundenheiten der Vorstellungen ausdrücken. Die Vorstellungen des Verbindens nennt Kant Reflexionsbegriffe; sie sind die Gesetze, (die Vorstellungen der innern beständigen Gründe) nach welchen zu verbindende Vorstellungen verglichen und verbunden werden sollen; — Die Vorstellungen der Verbundenheiten heißen Ihm Categorien (Verstandesformen, Urbegriffe u. s. w.), und sie sind anzusehen als Folgen, Wirkungen und Resultate der Verbindungsarten, welche in den verbundenen Vorstellungen bemerkbar sind, so, daß man sich in diesen des Verbundenen und der Verbundenheiten zusammen bewußt ist. — Es fragt sich demnach zuerst: welches sind die Vorstellungen der viererley Verbindungsarten, oder die vier Gesetze, wornach der Verstand seine Handlungen des Verbindens dirigirt?

§. 22. Erstes Gesetz: der Verstand vergleicht, verbindet und bezeichnet die Vorstellungen nach ihrer Einerleyheit und Verschiedenheit. — Nach diesen Gesetzen verbindet er nicht allein die Vorstellungen, welche die Theile Eines Gegenstandes ausdrücken sollen, sondern auch die Vorstellungen von mehreren Gegenständen. — Einerley und verschieden sind folglich zwey neue Vorstellungen, womit die Vorstellungskraft die Gegenstände bezeichnet. — Dem Sprachgebrauche zu Folge nennt man den innern Grund, der die Handlungen des Vergleichens und Verknüpfens der Vorstellungen nach diesem Gesetze des Einerley und Verschiedenen bestimmt, das Vermögen oder auch die Kraft des Witzes und der Identification (und Antipathie) — wiewohl die Bedeutung, die der Sprachgebrauch diesen Wörtern gegeben hat, viel zu eingeschränkt ist.

Zweytes Gesetz: Der Verstand vergleicht, verbindet und bezeichnet die Vorstellungen (und deren Gegenstände) nach ihrer Einstimmung und nach ihrem Widerspruche. Wiederum zwey neue Vorstellungen, nach welchen der Verstand nicht allein die Theilvorstellungen eines Gegenstandes, sondern auch ganze Vorstellungen von Gegenständen vergleicht, verbin-

det und bezeichnet. — Dem Sprachgebrauche gemäß nennt man den innern Grund, welcher die Denkhandlungen nach diesen seinen erzeugten Vorstellungen oder Gesetzen dirigirt, Verstand im engern Sinne des Worts.

Drittes Gesetz: Der Verstand vergleicht, verbindet und bezeichnet die Vorstellungen, je nachdem sie das Innre oder Aeußre an den Gegenständen bezeichnen können; oder das Innre und Aeußre an einem Gegenstande zu bezeichnen ist der Gesichtspunkt, nach welchem der Verstand die Vorstellungen vergleicht und in den Begriffen verbindet. — Nach dem Sprachgebrauche wird dieser innre Grund, der die Denkhandlungen nach diesem seinem Gesetze bestimmt, Tiefsinn genannt, wiewohl auch die gewöhnliche Bedeutung dieses Worts viel zu enge für die Bezeichnung dieser Kraft und des Umfangs ihrer Aeußerungen ist.

Viertes Gesetz: Endlich vergleicht, verbindet und bezeichnet der Verstand die Vorstellungen, je nachdem sie das Bestimmbare (die Materie, oder die einzelnen Vorstellungen und Merkmale zu Begriffen und deren Gegenständen) oder das Bestimmende (die Formen, die Gesetze, oder die Vorstellungen der Bestimmungen oder der Verbindungen des Bestimm-

stimmbaren) seyn können. — Der Sprachgebrauch hat diesen Grund mit seinem Gesetze der Denkhandlungen mit dem Namen, Einbildungskraft, Bildungskraft belegt.

§. 23. Diese Handlungen des Vergleichens und Verbindens setzen nothwendig voraus, daß dem Verstande Vorstellungen gegeben und dargereicht sind; mit andern Worten, er muß Materialien von Vorstellungen haben, die er mit diesen seinen Handlungsarten vergleichen und bezeichnen kann. — Woher nun diese Materialien? — Nirgends anders her als von der Sinneskraft, welche nach den empfangenen Empfindungen Vorstellungen von mannichfaltigen Etwas im Raume und in der Zeit in Menge schaft, und dem Verstande zu seinen Handlungen vorhält. Diese Sinnesvorstellungen müssen nämlich jedesmal den Graden und der Dauer der Empfindungen, so wie sie die verschiedenen Sinnesorgane in tausendfachen Mischungen erzeugen, gemäß ausfallen; daher muß man sich den Ursprung der so großen Mannichfaltigkeit der im Raum und Zeit vorgestellten Etwas erklären. So z. B. werden andre Grade von Empfindungen durch das Augen-Organ erzeugt, welchen Graden gemäß die Sinneskraft mannichfaltige farbige Etwas vorstellt; wieder andre Grade von Empfindungen werden durch die Gefühlorgane hervorgebracht,

denen gemäß die Sinneskraft mancherley gefühlartige Etwas z. B. weiche, harte u. d. gl. im Raum und Zeit vorstellt. Alle diese mannichfaltigen Vorstellungen sind lauter Resultate aus den Einwirkungen der Gegenstände und ihren erzeugten Graden der Empfindungen, und aus dem Gesetze der Sinneskraft, nach welchem er den mannichfaltigen Graden der Empfindungen gemäß auch mannichfaltige Etwas im Raum und in der Zeit vorstellt. Bey allen dergleichen Vorstellungen bleibt also die Sinneskraft immerhin Grund der Arten unsrer Vorstellungen, und die äußern Gegenstände und Kräfte sind nur bestimmte Veranlassungen für diese Kraft, ihr Gesetz bey dem Vorstellen verschiedentlich zu befolgen. Es drücken folglich alle dergleichen Vorstellungen, als Materialien der Begriffe, das Wesen und die eigentlichen Eigenschaften der Gegenstände nicht im mindesten, sondern nur ein Verhältniß derselben zu unsrer Sinneskraft und ihren eignen Gründen des Vorstellens aus. Demnach mag der Verstand nach seinen Vergleichungs- und Verbindungsgesetzen, die wir eben anführten, die von dem Sinne gegebenen Vorstellungen vergleichen und verbinden, wie er es mit der grösten Genauigkeit vermag, er ist doch nicht im Stande von den eigentlichen Beschaffenheiten der Gegenstände auch nur einen Begriff zu machen, denn er muß

die

die Materialien von Vorstellungen annehmen, wie sie ihm die Sinneskraft liefern kann. — Wollte man sagen, daß denn doch daraus, daß die Gegenstände zu der Sinneskraft sich bald verschieden, bald einerley verhielten, folge, daß die Gegenstände selbst unter sich einerley und verschieden seyn müßten; so beliebe man sich zu erinnern, daß auch diese Vorstellungen des Verhältnisses der Gegenstände zu der Sinneskraft, nämlich des Verhältnisses des Einerley und Verschiedenen, ein bloßes Resultat des Verstandes sey (§. 22. 1.), welches aus seinen eben angezeigten gesetzlichen Vergleichungen entspringt, und daß folglich auch diese Vorstellungen ein bloßes Verhältniß der Gegenstände zu dem Verstande und seinem Gesetze vermittelst des Sinnes ausdrücken. Aber gesetzt auch, die Dinge wären unter sich selbst einerley und verschieden; was hat man zur Erkenntniß der Dinge gewonnen? Wer sagt uns nun, was dieses Einerley und Verschiedene an den Dingen sey?

§. 24. So vielerley Vergleichungs- und Verbindungshandlungen der Verstand über Vorstellungen anzustellen vermag, so vielerley Arten von Verbundenheiten in den Vorstellungen muß er auch erzeugen, und in den verbundenen Begriffen bewußt werden lassen, denn jede Art der Verbundenheit der Vorstellungen setzt eine Art der Ver-

bindungshandlung voraus. Werden aber diese Verbundenheiten als Folgen jener Verbindungshandlungen bewußt, so werden sie vorgestellt; es sind folglich selbst Vorstellungen. — Man stelle sich also alle diese Vorstellungen der Verbundenheiten als Wirkungen und Resultate der Verstandeshandlungen vor, welche folglich in dem nämlichen unbekannten Grunde, den wir Verstand nennen, ihren Ursprung haben. Sie sind zugleich anzusehen als Merkmale der verglichenen und in Begriffe verbundenen Vorstellungen der Gegenstände, mit welchen Merkmalen der Verstand wissen läßt wie verglichene Vorstellungen zu Einem Begriffe und Bilde von Einem Gegenstande gehören.

§. 25. Es giebt demnach viererley Arten der Verbundenheiten, nämlich:

1. Wenn der Verstand nach dem ersten Gesetze (§. 22.) Vorstellungen verbindet, so bringt er in den Begriffen quantitative Verbundenheiten hervor.
2. Vergleicht und verbindet der Verstand Vorstellungen nach dem zweyten Gesetze; so kommen in den verbundenen Begriffen qualitative Verbundenheiten zum Bewußtseyn.
3. Nach dem dritten Gesetze erzeugt er relativische Verbundenheiten.

4. Nach dem vierten Gesetze Verbundenheiten der Modalität.

Von allen diesen müssen wir noch besonders handeln.

§. 26. Die erste Art der Verbundenheiten, welche ausdrücken, wie Vorstellungen in Absicht der Größe zu einander gehören oder im Verhältnisse stehen, faßt folgende Grundverbundenheiten in sich:

1. Einheit — Verschiedene vorgestellte Etwas gehören im Bewußtseyn und also auch in dem Gegenstande zu einander als Eins, sie machen zusammen Einen Begriff von Einem Gegenstande aus.
2. Vielheit — Verschiedene vorgestellte Etwas gehören im Wissen und also auch im Gegenstande zu einander als Viel; sie im Verhältnisse zu einander haben eine Größe.
3. Allheit — Mannichfaltige vorgestellte Etwas gehören im Bewußtseyn, und demnach auch an dem Gegenstande zu einander als ein Ganzes; sie rückt der Verstand in ein Verhältniß eines Ganzen im Wissen oder Bewußtseyn zu einander.

§. 27. Die zweyte Art der Verbundenheiten, welche vorstellen, wie Vorstellungen in Absicht der Beschaffenheit des Gegenstandes, oder ob sie überhaupt zu einander im Bewußtseyn und also auch

im Gegenstande gehören, enthält folgende einzelne:

1. Realität — Mannichfaltige vorgestellte Etwas gehören im Bewußtseyn und also auch am Gegenstande zu einander als Etwas Bestehendes bey einander; sie stehen im Verhältnisse des Beysammenseyns.
2. Negation — Vorgestellte Etwas gehören im Bewußtseyn und also auch am Gegenstande von einander als Nichts; sie stehen im Verhältnisse des Nichtbeysammenseyns.
3. Limitation, Einschränkung — Mannichfaltige vorgestellte Etwas gehören im Bewußtseyn und also auch am Gegenstande mit Ausschluß des einen und andern zu einander.

§. 28. Die dritte Art der Verbundenheiten giebt zu erkennen, wie Vorstellungen und also auch die vorgestellten Etwas in Rücksicht ihres doppelten Verhältnisses zu einander gehören; sie faßt folgende Vorstellungen der Verbundenheiten unter sich:

1. Subsistenz (Substanz) und Inhärenz (Accidenz.) — Mannichfaltige vorgestellte Etwas gehören im Bewußtseyn und also auch an den Gegenständen so zu einander, daß ein Etwas sich auf die andern nothwendig bezieht als Ein Etwas, in dem die andern

sub-

ſubſiſtiren, ohne welches die andern nicht zu einander gehören können, und die andern vorgeſtellten Etwas beziehen ſich auf Jenes Vorgeſtellte nothwendig als ſolche, welche in jenem ſubſiſtiren und Beſtand haben.

2. Grund und Folge — Urſache und Wirkung. — Verſchiedene vorgeſtellte Etwas (nur noch als Vorſtellungen angeſehen) gehören im Bewußtſeyn ſo zu einander, daß das Eine nothwendig vorgeſtellt werden muß, wenn das andre vorgeſtellt wird; werden dieſe Etwas als Gegenſtände betrachtet, ſo beziehen ſie ſich im Bewußtſeyn ſo auf einander, daß wenn das Eine als vorhanden gedacht wird (das Verurſachende), auch das andre (das Gewirkte) als nothwendig vorhanden vorgeſtellt werden muß.

3. Wechſelwirkung (gegenſeitige Begründung — auch wechſelſeitige Begründung der Theile zu einem Ganzen.) — Mannichfaltige vorgeſtellte Etwas gehören in unſerm Wiſſen und alſo auch in den Gegenſtänden ſo zu einander, daß das Daſeyn (und die Art des Daſeyns) eines Jeden Etwas als nothwendig vorgeſtellt werden muß, wenn das Daſeyn des andern vorgeſtellt wird.

§. 29. Die vierte Art der Verbundenheiten giebt zu erkennen, wie sich Vorstellungen nach einer Regel zu sich selbst als appercipirte (auf Gegenstände bezogene) Vorstellungen verhalten; oder wie sie nach einem Grunde auf einander und auf das Daseyn der Gegenstände bezogen werden können.

1. Möglichkeit — Unmöglichkeit. — Mannichfaltige Vorstellungen können eines Grundes halber im Bewußtseyn zu einander gehören oder nicht, (sie sind innerlich möglich oder unmöglich); sie können eines Grundes halber irgend einmal auf Gegenstände bezogen werden oder nicht (sie sind äußerlich möglich oder unmöglich,) oder sich irgend einmal als Folg zu ihren Gründen, den Gegenständen, verhalten oder nicht.

2. Wirklichkeit — Nichtwirklichkeit; Seyn — Nichtseyn. — Vorstellungen und Begriffe verhalten sich eines Grundes halber zu ihren vorgestellten Gegenständen als jetzige Folgen zu ihren Gründen, oder nicht.

3. Nothwendigkeit — Zufälligkeit. — Vorstellungen und Begriffe verhalten sich eines Grundes halber zu ihren vorgestellten Gegenständen wie beständige Folgen zu ihren Gründen oder nicht.

§. 30. Wenn aber alle diese Verstandesbegriffe nichts anders vorstellen als die Verbundenheiten der Gegenstände, oder die Arten, wie vorgestellte Merkmale der Dinge in unserm Wissen zu einander gehörig vorgestellt werden müssen; so folgt abermals, daß wir mit diesen Begriffen allein kein Ding erkennen können; denn wir würden uns ja mit ihnen nur die Verbundenheiten der Dinge, so wie sie der Verstand denken und wissen läßt, nicht aber dasjenige mannichfaltige Etwas (die Merkmale der Dinge), welches in seiner Art der Verbundenheit gewußt werden soll, vorstellen. Laßt uns einmal zu vollkommner Ueberzeugung die Erkenntniß eines Dinges blos mit diesen Begriffen versuchen! Man denke sich, man wisse von einem Dinge noch nichts, keines seiner Merkmale sey uns bekannt, es sey nur Etwas in der Vorstellung; nun nehme man die angegebenen Verstandesbegriffe nach einander, und füge sie im Bewußtseyn zu dem Etwas also: das Etwas ist Eins, das Etwas ist Groß (was ist denn an dem Etwas zusammen groß?) — das Etwas ist Substanz (was ist nun aber an dem Etwas Substanz?) u. s. w. Folglich, wenn wir ein Ding mit diesen Begriffen erkennen und bezeichnen wollen; so müssen wir zuvor Merkmale, oder Vorstellungen von den Eigenschaften des Dinges irgendwoher erhalten haben, um

sagen zu können: diese Merkmale sind als Groß, sind als Substanz und Accidenzen u. d. gl. verbunden. —

§. 31. Woher wollen wir aber nun diejenigen Merkmale eines Dinges erhalten, deren Verbundenheiten und Zusammengehören wir mit den Begriffen uns vorstellen wollen? — Aus dem, was in den vorigen Paragraphen erwiesen worden ist, erhellet zur Gnüge: daß nur der Sinn dergleichen Merkmale liefern könne; — aber was für Merkmale? etwa solche, die das Ding an sich selbst als seine Merkmale ansehen könnte? Mit nichten! denn der Sinn konnte uns nur solche Merkmale der Gegenstände vorstellen, womit er bezeichnete, wie sich der Gegenstand zu meinem Empfindungsvermögen und zu der Art meines Sinnes verhalte; — also wie uns, unserm Sinne irgend Etwas — obzwar nothwendig — vorkommen und erscheinen müsse. Mag also der Verstand solche Sinnes-Merkmale immerhin mit seinen Verbundenheiten zusammen wissen lassen, oder aus ihnen (den Merkmalen und Verbundenheiten) ganze Begriffe und Bilder von Dingen machen, was können wir nun mit solchen Bildern wissen? Nichts anders, als erscheinende Etwas, als Dinge, wie sie unserm Sinne und Verstande vorkommen (als

Er-

Erſcheinungen, Phänomena), aber nicht Dinge, wie ſie ſelbſt ſind, nicht Dinge an ſich (Noumena).

§. 32. Geſetzt aber auch, unſer Sinn legte dem bildenden Verſtande Merkmale vor, welche die Eigenſchaften der Dinge wirklich bezeichnen; und der Verſtand verbände dieſe Merkmale ſo, daß wir uns die obigen Verbundenheiten zugleich mit den Merkmalen und Eigenſchaften vorſtellten; hätten wir uns denn nun vorgeſtellt, wie die Eigenſchaften in dem Dinge ſelbſt verbunden ſind? ob ſie alſo zuſammen eine Gröſſe, ein Ganzes ſind? ob einige ſich wie Subſtanzen und Accidenzen, einige wie Urſachen und Wirkungen zu einander verhalten? Auf keine Weiſe, ſondern nur, wie ſie unſer Verſtand zuſammengehörig wiſſen läßt; denn Er iſt ja der Grund der vorgeſtellten Verbundenheiten. Es bleibt folglich immer die wichtige Frage übrig: exiſtiren denn die Dinge und ihre Eigenſchaften auch mit ſolchen Verbindungen, wie ſie uns der Verſtand bewußt ſeyn läßt? — Wer will dieſe Frage beantworten, da niemand die Dinge ſelbſt, ſondern nur ihr Verhältniß zu ſeinem Empfindungs- und Sinnesvermögen wahrnimmt?

§. 33. Zur beſſern Einſicht in das Denkgeſchäfte und um einiger wichtigen Folgen willen, müſſen wir noch folgende Frage aufwerfen: Wie weiß der Verſtand, wenn und wo er ſeine Vorſtellungen

der

der Verbundenheiten anwenden und damit ein Ding bezeichnen soll? Stellt er etwa dieses Ding willkürlich als groß, jenes als ganz u. d. gl. vor? Wir müssen wohl zur Verständlichkeit der Frage noch einige Erklärungen vorausschicken. — Diejenigen Vorstellungen, die wir aus dem innern Grunde des Verstandes herleiteten, maß man als die allgemeinsten Begriffe, die wir von den Dingen haben, ansehen, weil sie der Verstand zum Vorstellen aller Dinge gebraucht. Der Verstand muß sich ihrer also auf ähnliche Weise beym Vorstellen der Dinge bedienen, wie er sich andrer allgemeinen Begriffe z. B. Thurm, Mensch — bedient. Diese letztern allgemeinen Begriffe sind Erfahrungsbegriffe, d. h. solche Umrisse von Dingen, deren ganze Bilder er schon ehedem bey Gelegenheit, da ihn und den Sinn äußre Gegenstände durch Empfindungen zum Vorstellen veranlaßten, gebildet hat; — von diesen ganzen Bildern, nämlich von einzelnen Menschen und Thürmen, hat er dasjenige, was an ihnen allen Einerley ist, besonders aufbehalten, und er bedient sich derselben in der Folge als eines Gedankenmodells, und Umrisses für alle dergleichen vorkommende Dinge. Kommt nämlich irgend ein Ding vor, welches durch Empfindungen den Sinn veranlaßt, Etwas vorzustellen, und der Verstand, der dieses Etwas nach

seinen Merkmalen betrachtet, findet, daß dieses neue vorgestellte Etwas mit dem allgemeinen Umrisse — eines Menschen oder Thurms — Einerley ist; so wendet er sein allgemeines, in dem Gedankenvorrathe bereit liegendes Modell (Mensch oder Thurm,) auf das vorgestellte sinnliche Etwas an, oder besser, er ordnet und stellt die von dem Sinne jetzt vorgehaltenen Merkmale des Dinges nach einem dieser Modelle zusammen, und stellt sie so zusammengeordnet als ein ganzes Bild des gegenwärtigen Gegenstandes in dem Urtheile vor: dieß (die von dem Sinne jetzt vorgehaltenen Merkmale) ist (nach dem Modelle vom Verstande im Bewußtseyn zusammengeordnet) Ein (einziger) Mensch oder Thurm. — Es ist also leicht einzusehen, wie der Verstand solche allgemeine Erfahrungsbegriffe, wie Mensch, Thurm, die nur Umrisse von schon ehemals verfertigten Bildern der Gegenstände sind, auf vorkommende Gegenstände anwende; er verfährt nämlich nach dieser Regel: wenn mir der Sinn Merkmale von Etwas vorhält, die mit den Merkmalen eines meiner schon vorhandenen Umrisse Einerley und Gleich sind, so gehören auch diese Merkmale zu einem solchen ganzen Bilde zusammen, wie die Merkmale in meinem Umrisse zusammengehören. —

Allein so ist es nicht, wenn der Verstand zum erstenmale seine Vorstellungen der Verbundenheiten (als die allgemeinsten Umrisse) gebrauchen, und nach ihrer Anleitung die Merkmale eines Dinges in Gedanken zusammenordnen will. Denn zum erstenmale erweckt das Ding blos verschiedene Empfindungen; zufolge dieser Empfindungen stellt der Sinn verschiedene Etwas in einem bestimmten Raume, und als nach verschiedenen Graden empfindbare Etwas vor. Die Merkmale vom Raume, in welchem die Etwas vorgestellt werden, und die Merkmale des Farbigen u. d. gl., welche die verschiedenen Grade der Empfindungen, die der Gegenstand veranlaßt hat, vorstellen, das ist es alles, was dem Verstande von dem Dinge vorgehalten wird. Aber welche Merkmale des Raums und des Farbigen — sind denn nun den allgemeinen Verstandesbegriffen — z. B. groß, Substanz, Ursache — gleich und mit ihnen Einerley? Keines. Wie kann denn demnach der Verstand, da hier gar nichts Gleiches unter beyden (den Merkmalen und den allgemeinsten Gedankenumrissen) ist, nach der obigen Regel des Einerley diese Sinnesmerkmale zu einem ganzen Bilde nach seinen Begriffen zusammenordnen? oder wie oben gesagt wurde, wie kann er seine Begriffe auf einen Gegenstand anwenden? — Dieß ist der erläuterte Sinn obiger

ger Frage, die wir noch kürzlich zu erörtern haben.

Der Verstand bleibt seiner Regel des Einerley ohnstreitig auch in dem letztern Falle getreu; nur ist die Frage, wie er es anfange, daß ihm der Sinn von einem Dinge Merkmale vorhalte, an denen er ein Gleiches mit seinen Begriffen findet? — Seine Verfahrungsart ist diese: Er nimmt die Sinnesvorstellung der Zeit, welche aus einer Menge Theilen oder Zeitpunkten besteht, und ordnet diese Zeitpunkte nach seinen Begriffen — (auf eine übrigens unerklärliche Weise, — aber es ist Thatsache —) im Bewußtseyn zusammen; die Zeitpunkte dienen ihm also statt aller möglichen Merkmale der Dinge, die und wie sie nach seinen Begriffen im Wissen zusammengehörig vorgestellt werden können. Jeder Zeitpunkt ist ihm Eins; eine Reihe Zeitpunkte ist ihm gleich mit Groß und Viel; eine nämliche Reihe, die am Anfange und Ende abgeschnitten vorgestellt wird, ist ihm Einerley mit einem Ganzen; die verschiedenen wechselnden Zeittheile sind ihm das Accidentelle; die Zeit überhaupt, oder die bleibende Zeit gilt ihm für das Substanzielle; die vorhergehenden Zeittheile für die Ursachen, und die folgenden als die Wirkungen oder Folgen u. s. w. Dem Verstande sind also die so abgeschnittenen und von ihm zusammen-

geordneten Zeittheile die Merkmale, die er als Einerley und Gleich mit seinen Begriffen annimmt, etwa so wie eine Menge stets aneinander gereihter Punkte auf dem Papiere für gleich mit den Zeitpunkten angenommen werden. Wir können freylich auf keine Weise einsehen, warum und wie der Verstand z. B. zwischen einem vorhergehenden Zeitpunkte und zwischen seinem Begriffe Ursache einer Gleichheit finden könne; aber es ist, wie gesagt, eine Thatsache; Etwas in einem vorhergehenden Zeitpunkte und als in einem solchen Vorgestelltes sieht er wirklich als Ursache an, und Etwas als in dem folgenden Zeitpunkte Vorgestellte wird von ihm wirklich für das Gewirkte angenommen.

Nach dieser Voraussetzung ist nun leicht einzusehen, wie der Verstand seine Vorstellungen der Verbundenheiten auf die Gegenstände nach der Regel des Einerley anwende; und es ist zugleich begreiflich, daß er nicht nach Willkühr etwa diese Merkmale als ein Ganzes, jene als Substanz zusammenstelle, sondern auf das strengste sich an sein Gesetz binde. Wenn nämlich Etwas auf das Empfindungsvermögen wirkt, so wird der Sinn dadurch bestimmt veranlaßt, die erregten Grade der Empfindungen in einer bestimmten Zeitreihe, und dasjenige, welches die Empfindungen verursacht

als

als Etwas Mannichfaltiges vorzustellen, welches eine (der bestimmten Zeitreihe proportionirter) Menge Raumtheile erfüllt. An der jedesmaligen durch den Gegenstand bestimmten Zeitreihe hat nun der Verstand Merkmale, an welchen er wahrnimmt, wie er das Mannichfaltige im Raume Vorgestellte seinen Begriffen gemäß im Wissen zusammenstellen soll. Erregt z. B. das Ding Empfindungen, die der Sinn vorstellen muß, wie sie eine lange Zeitreihe ausfüllen, so ist eine solche Zeitreihe Einerley mit dem Begriffe Groß und Viel, der Verstand ordnet also das so Vorgestellte im Bewußtseyn so zusammen, daß er die Verbundenheit der Größe in dem Bilde mit vorstellt, und folglich auf den Gegenstand anwendet — der Gegenstand ist groß; das in dem vorhergehenden Zeitpunkte Vorgestellte wird mit dem, was in dem folgenden Zeitpunkte vorgestellt wird, zusammengehörig gedacht, jenes als Ursache, dieses als Wirkung. —

§. 34. Wir haben uns bey diesem Gegenstande lange verweilt; allein er verdiente es auch wegen den Folgen, die sich nun ergeben; denn folgende Schlüsse sind nunmehr unwidersprechlich durch das nothwendige Denkgeschäfte des Verstandes und seine Procedur legitimirt.

1. Will der Verstand seine Begriffe gesetzmäßig gebrauchen, und also vorstellen, wie sich

Dinge wahrhaft zu seinen Begriffen, und diese zu den Dingen verhalten; so muß er sich ganz an die Leitung des Sinnes halten, er muß sich belehren lassen, wie er seine Begriffe nach den Merkmalen der Zeitreihe, in welcher der Sinn die erregten Empfindungen vorstellt, gebrauchen soll; und der Sinn muß sich wiederum, damit er seines Theils den Verstand recht leite und belehre, von dem Gegenstande durch die erregten Empfindungen leiten und belehren lassen. Wo dieser Zusammenhang zwischen den Gegenständen, zwischen der durch sie erregten Menge und Graden der Empfindungen, und den dadurch veranlaßten Vorstellungen der bestimmten Zeitreihe und deren Gleichheit mit den Verstandesbegriffen fehlt, da mangelt auch dem Verstande die Gelegenheit, seine Begriffe gesetzmäßig und wahr zur Vorstellung eines wirklichen Dinges (wie es nämlich uns rechtmäßig vorkommen und erscheinen muß) zu gebrauchen.

2. Empfindungen sind also die bestimmten und allein gewissen Leiterinnen unsrer Erkenntnisse der wirklichen Dinge, nämlich unsrer Erkenntnisse von ihnen, so wie sie unserm Erkenntnißvermögen vorkommen und erscheinen müssen, oder von Erscheinungen. Wo die Empfindungen nicht mehr leiten, da handelt und denkt der Verstand nach Will-

Willkühr, und verliert sich im Reiche der bloßen Möglichkeiten — und doch nur im Reiche der Erscheinungen, denn darauf ist, wie bisher hinlänglich erwiesen worden ist, seine ganze Erkenntniß eingeschränkt.

3. Wenn und wo sich aber der Verstand in seinem Erkennen der Dinge nach dem angezeigten Zusammenhange richtet, da erkennt er zuverlässig richtig; nach solchen erworbenen Erkenntnissen dürfen und müssen wir unser ganzes Handeln, alle unsre Hoffnungen und Absichten einrichten und sicher stellen; denn nur in der Sphäre so erkannter Dinge liegt Wirklichkeit und Wahrheit für uns, nur in den ausgeglichenen Verhältnissen der Dinge zu unsrer Erkenntnißnatur, und dieser zu den Dingen, leben und weben wir.

4. Wir haben demnach die Kennzeichen alles Wahren in uns selbst, nämlich in der Einrichtung und in den Gesetzen unsrer Erkenntnißnatur; wenn wir diese erkannt haben, und ihr willig folgen, alsdann können wir ruhig handeln und die Folgen unsrer Handlungen erwarten. Diejenigen hingegen, welche die Kennzeichen des Wahren außer sich in den Dingen selbst suchen — so wie Leibniz, Wolff und Locke — richten, wenn sie die Folgen ihrer Lehre gelten lassen und also konsequent seyn wollen, große Verwirrung in unserm

Erkennen, Handeln und Hoffen an; denn sie können niemals sichre Kennzeichen der Wahrheit anführen, nach welchen wir urtheilen könnten, ob wir ein Ding richtig erkannt, ob wir es recht behandelt, ob wir sichre Hoffnung von ihm gefaßt haben. Sie sagen: die Dinge gäben sich uns mit ihren Eigenschaften und Verbindungen durch Empfindungen zu erkennen, so wie sie sind, nur der Sinn verwirre die Erkenntniß der Empfindung; der Verstand müsse folglich diese Verwirrung auflösen, um hinter die Wahrheit zu kommen. Gesetzt, es wäre auch möglich, daß sich uns die Dinge durch die Empfindungen zu erkennen gäben, so wie sie sind, wie es denn nach der bisherigen Erörterung nicht ist, wenn, muß man diese Philosophen fragen, wenn hat denn der Verstand das Verwirrte in der Sinnenerkenntniß nun richtig aufgelößt? Woran sollen wir erkennen, daß er sein Geschäfte vollendet, und Wahrheit gefunden hat? — Ehe wir das wissen, können wir nicht handeln, nicht hoffen, keinen Entschluß fassen. — „Der Verstand, antwortet man, soll die Vorstellungen der Dinge mit den Dingen selbst abermals und zu verschiedenen Zeiten vergleichen.„ Mit den Dingen selbst vergleichen? Wie kann er das, da er das Ding nur mit und in der Vorstellung sehen und erkennen, und sich weder selbst in das Ding verwandeln, noch das

Ding

Ding in die Seele bringen kann? Was ist also anders zu thun, als jedesmal seine Vorstellung von dem Dinge, die er in der vorigen Stunde durch seinen verwirrenden Sinn erhalten hat, mit der Vorstellung von dem nämlichen Dinge, die er jetzt und abermals durch eben den verwirrenden Sinn auffaßt, also Verwirrtes mit Verwirrtem zu vergleichen? Wenn sollen wir da unsern Erkenntnissen trauen? wenn anfangen zu hoffen, zu entschließen und zu handeln?

§. 35. Zum Beschlusse der Verstandeslehre wollen wir noch diejenige Reihe von Grundsätzen anführen, welche ausdrücken, wie sich alle Dinge zu der Natur unsers Erkenntnißvermögens, die wir bisher zergliedert haben, überhaupt verhalten, wie sie uns absolut vorkommen und erscheinen, oder sich von uns müssen vorstellen und denken lassen.

1. Alle möglich vorkommenden äußern Gegenstände müssen eine extensive (ausgedehnte) Grösse, — folglich auch eine Dicke, Breite, Höhe u. s. w. haben. Denn der Sinn muß alle äußre Gegenstände so vorstellen, als wenn sie einen Raum erfüllten; den Raum aber stellt er als ein Ausgedehntes vor, dessen Theile außer und neben einander befindlich sind; so wie er nun den Raum vorstellt, so muß er auch den Gegenstand vorstellen, nämlich mit Theilen, die neben und außer einan-

der sind, und welche der Verstand im Bewußtseyn zusammenstellt als etwas Großes.

2. Alle Gegenstände (innre — Selbstempfindungen, Gefühle, Bewußtseyn — und äußre) müssen Realitäten d. h. verschiedenes Empfindbares, und diese Realitäten müssen eine intensive Größe, oder Grade haben; — weil unsre Empfindungen, die durch die (innern und äußern) Gegenstände veranlaßt werden, intensive Größe oder Grade haben müssen, wenn sie wahrnehmbar, oder zum Bewußtseyn kommen sollen. Die Grade der Empfindungen gehen von dem Höchsten und Stärksten bis zum Schwächsten ganz stät und gleichsam in einander fließend herunter, und endigen sich in der Nichtempfindung d. h. in dem Nichts. So wie unsre Empfindungen in den Graden im Steigen und Abnehmen vorgestellt werden, so müssen auch die Realitäten der Dinge, als Ursachen der Empfindungen, in unserm Vorstellen vorkommen; also, ein Ding hat sehr eingeschränkte Realitäten, wenn durch sie schwache Empfindungen in uns gewirkt werden u. s. w. Daraus folgt sogleich ein andrer hieher gehöriger Grundsatz über das Erscheinen der Dinge: Alle Gegenstände werden nämlich eingeschränkte Realitäten haben, d. h. sie werden nie so starke Empfindungen in uns erzeugen, als

wir

wir denken können, daß sie, die Empfindungen, seyn könnten.

3. a) An allen vorkommenden Dingen sind die Eigenheiten und Beschaffenheiten veränderlich (accidentell), aber ihr Substratum oder ihre Substanz ist unveränderlich die nämliche, sie nimmt weder ab noch zu. — Denn um denken zu können, daß die Beschaffenheiten des Dinges sich verändern, muß der Verstand ein Etwas, die Substanz, voraussetzen, in welchem die Beschaffenheiten wechseln können, und welches der unmittelbare Grund ihres Wechsels seyn kann. — Die Beschaffenheiten sind die Merkmale des Dinges, die der Sinn vorstellt, der sie seinem Gesetze zufolge, wenn er sie vorstellt, nothwendig in den Fluß der Zeit versetzt, und also dem Wechsel unterwirft, welchem die Zeitpunkte unterworfen sind.

b) Alle Veränderungen der Dinge (also die Beschaffenheiten der Substanzen) haben nothwendig ihre Ursachen; (es geht ihnen nothwendig Etwas voraus, das ihr Daseyn und Nichtdaseyn nothwendig macht;)

c) Alle Dinge, die im Raume zu gleicher Zeit, oder auch alle Gründe der Eigenheiten und Beschaffenheiten, die in einem Dinge zu gleicher Zeit vorhanden sind, hängen wechselseitig von einander

ander ab. — Denn sie müssen sich wechselseitig Ursache seyn, warum sie eben diese Stellen im Raume und in der nämlichen Zeit einnehmen.

4. a) Eine jede Vorstellung eines Dinges mit sinnlichen Merkmalen, die der Verstand nach seinen Gesetzen im Bewußtseyn mit seinen Verbundenheiten zusammengestellt hat, kann einmal zu irgend einer Zeit auf einen Gegenstand bezogen werden, d. h. ein Gegenstand kann irgend einmal den Sinn und Verstand durch Empfindungen veranlassen, eine solche Vorstellung zu bilden, und den vorliegenden Gegenstand damit richtig vorzustellen, — kurz, das Ding einer solchen Vorstellung ist ein mögliches Ding.

b) Eine jede Vorstellung eines Dinges, welche der Sinn, durch Empfindungen veranlaßt und bestimmt, seinen Gesetzen gemäß mit sinnlichen Merkmalen, und der Verstand mit seinen Begriffen gebildet hat, stellt ein wirkliches Ding vor (§. 34.)

c) Eine jede Vorstellung eines Dinges, von welchem Dinge ein wirklicher Gegenstand als Grund und Ursache angegeben werden kann, stellt ein nothwendiges Ding vor.

§. 36. Dies wären also die Grundvorstellungen und Merkmale, aus deren Mischung und Abtheilung alle unsre Erkenntnisse der Dinge entstehen

und bestehen. Bey ihrem Aufsuchen fanden wir, daß sie allesamt von den Dingen und ihren Eigenschaften, so wie sie an den Dingen selbst sind, nicht das Geringste bekannt machen, sondern nur die Verhältnisse dieser Dinge zu unsrer Vorstellungskraft bezeichnen. Die Dinge selbst tragen zu diesen Erkenntnissen nichts weiter bey, als daß sie durch bewirkte Empfindungen die Vorstellungskraft zur Bildung der Vorstellungen bestimmt veranlassen; eine Vorstellung aber, zu welcher die Vorstellungskraft durch Empfindungen bestimmt worden ist, hat sichre Wahrheit für uns. — Die allgemeinsten und zugleich sehr wichtigen Folgen aus dieser Lehre sind diese:

1. Mit Recht können wir nunmehr nie glauben, daß irgend eine auch noch so richtig angestellte Folgerung, die wir und Andre aus den Erkenntnissen ziehen, die Dinge und ihre Eigenschaften selbst treffen und angehen; denn da alle unsre Vorstellungen, als die Gründe, aus denen man folgert, von den Dingen selbst nichts bekannt machen, wie können uns die Folgerungen von den Dingen belehren? — Bey dieser Ueberzeugung können uns folglich keine Sophistereyen über Dinge, die uns interessant und wichtig sind, beunruhigen, wir sind nunmehr gewiß, sie beruhen allesammt auf einem verfänglichen Scheine.

2. Es ist Zeitverderb und vergebliche Bemühung, in das Wesen der Dinge eindringen zu wollen; es ist übelgegründeter Stolz, wenn sich und Andre Jemand zu bereden sucht, daß er von den Dingen, ihren Eigenschaften und Verhältnissen selbst Nachrichten wisse; denn wir alle können nun einmal mit unserm Erkennen der Dinge absolut nicht weiter kommen, als bis zum Erkennen ihrer Verhältnisse zu unsrer nothwendigen Vorstellungsart.

3. Erkenntnisse von der bisher angezeigten Art, können auch für uns nur allein brauchbar seyn; denn wir können aus den Dingen keinen andern Nutzen ziehen, als wenn wir sie behandeln, wie sie sich zu uns und wir uns zu ihnen verhalten. — Mehrere annehmliche Folgen von dieser Lehre werden sich in der Folge besonders in der praktischen Philosophie zeigen.

Von der Vernunft und ihren Idealen.

§. 37. Unter unsern Vorstellungen der Dinge finden sich auch viele, welche solche Gegenstände vorstellen, die sich noch kein Mensch rühmen kann empfunden zu haben, oder solche, zu deren Bildung unser Erkenntnißvermögen durch keine Empfindung veranlaßt und bestimmt worden ist, kurz Vorstellungen, deren Gegenstände über alle Wahrnehmung und Erfahrung hinaus sind. Man

nennt

nennt dergleichen Vorstellungen Ideale, und ihre Gegenstände idealische Gegenstände, um damit zu erkennen zu geben, daß dergleichen Vorstellungen ihren Ursprung zunächst in unsrer Vorstellungskraft haben. Die himmlischen Heerschaaren, die sich um Gottes Throne herumlagern, der Teufel — und um auch wieder auf unsre Erde zu kommen — der Stoische Weise, die Platonische Republik — dieß sind eine Menge von Idealen, die sich noch durch ein langes Register vermehren läßt. Von dem Ursprunge und der Bedeutung solcher Ideale müssen wir uns noch mehr belehren.

§. 38. Es ist schon längst bemerkt worden, daß unsre Vorstellungskraft außer dem Empfindungs Sinnes- und Verstandesvermögen mit noch einem besondern Vermögen begabt sey, welches das Vernunftvermögen genannt wird. Gewöhnlich sagt man, es sey das Vermögen zu schließen, oder ein gewisser innrer Grund der Seelenkraft, der die Handlung möglich macht, wodurch wir uns vorstellen, daß gewissen Gegenständen wegen einem allgemeinen Grunde etwas, ein Merkmal, zukomme, welches wir vorher vielleicht nicht von ihnen wusten; — ich sage, wegen einem allgemeinen Grunde, der deswegen so genannt wird, weil um seinetwillen sehr vielen Gegenständen das nämliche Merkmal beygelegt wird, z. B. zerstörbare Zusammen-

menſetzung iſt ein Grund, warum man allen Körpern Zerſtörbarkeit zuſchreibt. —

Dieſe gewöhnliche Erklärung des Vernunftvermögens iſt aber meines Erachtens noch zu unverſtändlich und zweydeutig. Denn diejenige Seelenhandlung, wodurch einem vorgeſtellten Gegenſtande um eines Grundes willen ein Merkmal beygelegt wird, muß der Verſtandeslehre zufolge dem Verſtande zugeſchrieben werden; denn dieſer iſt es ſchon, der jederzeit, wenn er einem Gegenſtande ein Merkmal zugeben will, nach einem Grunde, warum das geſchehen ſoll, fragt; ihm gilt es dabey freylich gleichviel, ob der Grund ein einzelner, oder beſondrer, oder allgemeiner Grund iſt; aber doch die Handlung, die man gewöhnlich das Schließen nennt, und wodurch man das Vernunftvermögen charakteriſiren will, dieſe Handlung gehört dem Verſtande oder der Urtheilskraft zu. Denkt man ſich alſo, wie es die obige Erklärung zu veranlaſſen ſcheint, die Vernunft als den Grund dieſer Schließhandlung, ſo macht man ſich eine ganz falſche Vorſtellung von ihr. — Der richtige Charakter der Vernunft liegt zwar in jener Erklärung, aber ſehr verſteckt; man muß ihn nämlich in den Worten ſuchen: wegen einem allgemeinen Grunde. Wenn, ſo ſtelle man ſich die Sache vor, wenn ein Vernunftſchluß von ſchulgerechter Art gefällt werden

den soll, so wird vorausgesetzt, daß ein allgemeiner Grund vorhanden sey, (das allgemeine Urtheil des Obersatzes ist der Ausdruck dieses Grundes); diesen allgemeinen Grund macht die Vernunft möglich, und folglich auch, daß der Verstand sein Urtheil schließen oder vollbringen, und einem Gegenstande ein Merkmal eines allgemeinen Grundes wegen als ein nothwendiges Merkmal beylegen kann. Besser und deutlicher sagt man also: die Vernunft ist das Vermögen der allgemeinen Gründe, oder der innre Seelengrund, welcher allgemeine vielbefassende Urtheile und Vorstellungen hervorbringt, z. B. das Urtheil. Alles Zusammengesetzte ist zerstörbar, oder welches einerley ist, die Vorstellung von einem großen Ganzen des zerstörbaren Zusammengesetzten. Die Vernunft sammlet also die einzelnen Vorstellungen, welche der Verstand vorstellt und gleich findet, in Eine große weitumfassende Vorstellung zusammen, und hört nicht eher mit ihrem Sammlen auf, bis sie nichts mehr dergleichen Gleiches zu sammlen hat. Dergleichen vielbefassende Vorstellungen nennt man aber, wie gesagt, Ideale, auch superlativische Vorstellungen; am deutlichsten wird also wohl die Vernunft als das Vermögen, die Kraft, Ideale oder Superlative zu bilden, angegeben. Es sagt diese Erklärung

zwar anscheinlich das Nämliche, was mit dem Vorigen, daß sie nämlich das Vermögen der allgemeinen Gründe sey, gemeynt wurde, denn die idealische Vorstellung z. B. von einer weitumfassenden körperlichen Schwerkraft ist auch der Grund von den Vorstellungen der einzelnen Grade körperlicher Schwerkraft, die den einzelnen Körpern beygelegt werden; — allein nicht immer ist ein Ideal ein allgemeiner Grund zu einem Schlusse; so können wir uns ein Ideal von einem Gegenstande, der alle Realitäten in sich begreift, machen, ohne eine solche Vorstellung zu einem allgemeinen Grunde in einem Schlusse zu gebrauchen; — es ist also jene Erklärung, daß nämlich die Vernunft das Vermögen der allgemeinen Gründe sey, zu enge, und wenn sie sich auch gegen diesen Vorwurf noch vertheidigen ließe, so ist sie gewiß nicht so deutlich und fruchtbar wie diese, daß sie das Vermögen der Ideale oder Superlative sey. — Allgemeine Gründe heißen auch Gesetze oder Principien, oder oberste Bedingungen; man sagt deshalben auch, daß die Vernunft das Vermögen der Gesetze und Principien (ersten Grundsätze), und des Unbedingten sey.

§. 39. Die Vernunft ist folglich eine eigenthümliche Kraft der Seele, denn sie ist ein Seelengrund, der eine von den bisher angegebenen

ganz

ganz verschiedene Vorstellhandlung, und durch diese eine ganz besondre Art von Vorstellungen, nämlich Ideale möglich macht. Das Gesetz, nach welchem diese Kraft wirkt, oder die Anzeige von der beständigen und bestimmten Art ihrer Wirksamkeit, ist diese: Sie erweitert und erhöht jede Vorstellung unermüdet fort, bis sie sie so vollendet idealisch gemacht hat, daß sich nichts mehr hinzusetzen läßt; oder auch, sie sammlet die Bedingungen und Gründe so lange zusammen, bis sie das Unbedingte oder den letzten Grund dargestellt hat, der alle andre in sich faßt. Die Wirkung oder Folge dieser Handlungsart ist folglich, Vorstellung des Idealischen, des Unbedingten, des Gesetzlichen, des Allgemeinen und Superlativischen aller Art.

Diese Wirkungsart der Vernunft läßt sich gar nicht als möglich denken, als nur unter der Bedingung und Voraussetzung, daß ihr zu ihrem Sammlen einzelne Vorstellungen gereicht werden, die wegen ihrer Gleichartigkeit in Ein idealisches Ganzes zusammengefaßt werden können; oder einzelne gleichartige Vorstellungen sind die nothwendigen Materialien, die sie verarbeiten kann.

Diese einzelnen gleichartigen Vorstellungen können ihr nirgend anders her, als von dem Verstande gegeben werden, denn nur er verbindet

Merkmale zu einzelnen ganzen Vorstellungen, und ist durch sein Gesetz der Gleichheit gehalten, das Gleichartige an den Vorstellungen zu bezeichnen, und sie als gleichartig der Vernunft vorzuhalten.

Ohne Hülfe des Sinnes, welcher die einzelnen Merkmale liefern muß, die als Materialien zu ganzen einzelnen Vorstellungen zusammengerückt und verbunden werden können, kann aber der Verstand auf keine Weise der Vernunft dienen; demnach

1. hängt die Wirksamkeit der Vernunft von der Thätigkeit des Verstandes, und die Thätigkeit des Verstandes von der Thätigkeit des Sinnes, und diese von den Veranlassungen der Empfindungen ab. — Ferner also,

2. Welcherley Vorstellungen und Merkmale der Sinn dem Verstande zu seinem Bilden einzelner Begriffe liefert, dergleichen kann auch nur der Verstand wieder der Vernunft zu ihren Idealen geben. — Da nun aber alle sinnlichen Merkmale, und alle Verstandesvorstellungen von den Dingen nichts weiter zu erkennen geben können, als nur das Verhältniß der Dinge zu der nothwendigen Art unsers Erkenntnißvermögens (Sinn und Verstand); so folgt unwidersprechlich

3. Daß die Vernunft mit allem ihrem Bestreben von dem Wesen und von dem Zusammenhange

der

der Dinge selbst nicht das Mindeste bekannt machen kann.

§. 40. Es gilt demnach von der Vernunfterkenntniß das Nämliche, was wir von den Sinnes- und Verstandeserkenntnissen sagen mußten, die Vernunft kann mit ihren Idealen nichts anders zu erkennen geben, als wie sich Gegenstände zu ihr verhalten, wie sie sie vorstellen muß, wenn sie nach ihrem Gesetze verfährt und vorstellt, oder ins Idealische arbeitet. Ob es aber selbst überall Etwas dergleichen Idealisches gebe? und was immer am mehrsten zu bedenken ist, ob irgend so Etwas Idealisches, dessen Materialien der Sinn und Verstand hergegeben haben, außer unsrer Vorstellung, die wir davon haben, vorhanden sey? kann noch weniger, als bey den Verstandesvorstellungen, durch irgend ein Mittel und auf irgend einem Wege ausgemacht werden, denn das Idealische liegt vollends außer aller Empfindung, die Gegenstände der Verstandesvorstellungen geben doch wenigstens ihr Daseyn durch erregte Empfindungen zu erkennen.

§. 41. Der größte Nutzen, den uns die Vernunft in dem Erkennen der Dinge (ich sage noch nichts von dem Nutzen beym Handeln) verschaft, besteht, wie es sogleich jedem einleuchtet, darinnen: daß wir das Feld unsrer Ver-

ſtandeserkenntniſſe leicht überſchauen können, wenn die Vernunft die Gleichartigen derſelben in Eine einzige weite große Vorſtellung zuſammenfaßt; denn alsdann ſehen wir alle einzelne Eigenſchaften und Verbindungen der (erſcheinenden) Dinge in dem Ideale auf einmal, und können Ideale mit Ideale, oder eine ganze Menge von Dingen, ihren Eigenſchaften und Verbindungen mit einer Menge andrer zuſammenhalten und vergleichen, und das Gleiche an ihnen wieder zu Einem Ideale verbinden, bis wir alle unſre Erkenntniſſe, wie ein Gott, in einem einzigen Ideale, in Einer Vorſtellung auf einmal überſchauen können — eine entzückende Ausſicht, die uns die Vernunft eröfnet! aber dieß iſt auch, wie geſagt, all ihr Nutzen für das Erkennen. Damit ſie dieſen Nutzen und Endzweck erreiche, ſpornt ſie den Verſtand mit Macht an, und ſchreibt ihm in einem Geſetze vor, daß er immer mehr und mehr einzelne Erkenntniſſe der Dinge zu bilden ſuchen, und nicht eher raſten ſoll, bis er ſo viel gleichartige Kenntniſſe derſelben gefunden habe, als ſie, die Vernunft, zur Vollendung ihrer Ideale und zu deren Zwecke bedarf. Befolgte der Verſtand dieſes Gebot, und die Vernunft wartete die Vollendung des Sammlens ab, ſo würden wir Ideale erhalten, in und mit denen wir alle Dinge in der Welt, ihre wirklichen vorkommenden (erſchei-

scheinenden) Eigenschaften und Verbindungen auf einmal überschauen, oder mit andern Worten, mit denen wir es auf einmal übersehen könnten, wie sich alle Dinge in der Welt zu unsrer Erkenntnißart verhalten. —

Indessen aber, daß der Verstand einzelne Erkenntnisse sammlet, beschäftigt sich die Vernunft damit, daß sie Umrisse von Idealen darstellt, und dasjenige, was ihr der Verstand an einzelnen Erkenntnissen liefert, hineinträgt. — Dieß Geschäfte ist ihr nicht zu verargen, es ist ihre Pflicht, ihr Amt; allein sie bleibt nur nicht dabey stehen, sie eilt dem Verstande, ihrem Handlanger, voraus, indem sie das Leere ihrer idealischen Umrisse mit erdichteten Vorstellungen (Verstandesvorstellungen von möglichen Dingen) ausfüllt, oder sogar ihre leeren Ideale vor sich nimmt, und sich überredet, sie habe mit solchen ausgefüllten oder leeren idealischen Vorstellungen die Gegenstände selbst mit idealischer Uebersicht erkannt; sie täuscht sich selbst, ohngefähr wie der Verstand, wenn er annimmt, daß er mit seinen selbstgebildeten Vorstellungen die Dinge erkenne, wie sie sind; denn auch die Vernunft, so lange sie sich nicht selbst kennt (§. 39. 40.), macht sich glauben, daß es absolut solche verschiedene Dinge geben müsse, und zwar so, wie sie sich in ihren Idealen sie vorstellt. Mit diesem Glauben scha-

det sie sich nothwendig selbst, denn bey demselben erreicht sie ihren Endzweck nie. Was wird sie sich weiter bemühen den Verstand zur Sammlung mehrerer Erkenntnisse anzuspornen, sie erkennt ja schon alles, wie sie sich überredet, in ihren Ideas len; was soll sie den Verstand bemühen, z. B. die Ursachen der verschiedenen Weltübel zu erforschen? sie findet diese Ursachen schon allesammt in ihrem Ideale vom Teufel.

Eine gewisse Trägheit liegt, wie man sieht, dabey zum Grunde; ein gewisser voreiliger eitler Stolz nicht weniger, sollte man glauben; — „sie hat ihre Erkenntnisse vollendet, sie ist zu den entsferntesten und erhabensten Dingen und zum Anschauen ihres Innersten durchgedrungen, sie hat entdeckt, was profanen Augen in tiefem Dunkel liegt, sie fühlt sich selbst erhaben, sie wird begeistert,„ — ihre Verirrung hat also, wie man sieht, viel Schmeichelndes und Anlockendes; — nun laßt noch zu diesem Erkenntnißstolze, zu dieser Erkenntnißbegeisterung praktisches Interesse kommen; so begreift man ganz die Quellen und Triebfedern ihrer Täuschungen, und sieht zugleich ein, wie sie für ihre angenommenen Ideale und deren geglaubte Gegenstände so hartnäckig fechten, verketzern, Blutgerüste und Scheiterhaufen errichten, und — lieber zum Tode als zum Abfalle von ihrem

durch

durch so starkes Interesse, unterstützten Glauben rathen kann. Armer Mensch! so leicht wird dein kostbarstes Kleinod dein Verderben, wenn du deine Thorheit nicht verlernst, die dich dieses Kleinod dazu gebrauchen lehrt, wozu es nun gar nicht taugt; sage, nach allen den Erfahrungen von schauerlichen Scenen, die der falsche Vernunftgebrauch bereitet hat, ist es nicht der wahre Weg der Weisheit, den einzig möglichen Zweck und richtigen Gebrauch der Vernunft in ihrer Natur aufzusuchen?

Es ist sehr leicht gesagt: „so überführe man denn die Vernunft von der Nichtigkeit und Falschheit ihrer idealischen Gegenstände!„ Wie sollen wir es denn anfangen? Soll man einen Vernünftler etwa in die Welt führen, seine Ideale mit den vorkommenden Gegenständen vergleichen und einsehen lassen, daß seine vorgespiegelten idealischen Gegenstände nirgends anzutreffen sind? Das Mittel würde ihn zwar von einigen Täuschungen heilen, daß er nämlich den Wahn fahren läßt, als seyen gewisse idealische Gegenstände schon hienieden in der sichtbaren Welt anzutreffen z. B. idealische Staatsverfassung, idealischguter Menschencharakter, idealische Schönheit u. d. gl. — aber dieser Wahn ist noch immer der leidentlichste. Von andern idealischen Gegenständen gesteht er euch aber selbst zu, daß sie in unsrer sichtbaren Welt nirgends gefunden

werden, daß sie blos mit der Vernunft angeschaut werden können, z. B. die Geister, Gott und seine Eigenschaften, freywirkende Ursachen u. s. w.; wie können wir hier seiner Täuschung beykommen? Die vorige Procedur kann hiebey absolut keine Wirkung haben; — etwa lachen, spötteln? dann hütet euch vor fanatischer Raserey! — und was soll auch so etwas auf Ueberzeugung wirken? — Gebieten, Glauben? — den rechten Glauben gebieten? Den rechten? welchen also? den wir, den jener, den der dritte hat? und gebieten? Die Vernunft, sonst nichts, kann gebieten; und was gebietet denn nun diese? Eine jede Art von Vernünftlern glaubt ja, wie mich deucht, seine Vernunft gebiete ihm seinen Glauben. —

Es giebt nicht mehr als zwey Wege, auf welchen für das Daseyn oder Nichtdaseyn idealischer Gegenstände Zeugnisse der Wahrheit geholt werden können; man muß nämlich entweder äußre oder innre Gründe für und wider dieselben vorlegen. Aeußre (objektive) Gründe würden diese seyn, wenn unsre Ideale als nothwendige unmittelbare Folgen der Einwirkungen der idealischen Gegenstände selbst angesehen werden müßten; innre (subjektive) aber, wenn unsre Ideale als nothwendige unmittelbare Folgen des nach seinem Gesetze handelnden Vernunftgrundes müssen angenommen werden.

den. Dieser letzte subjektive Grund lautet also: es giebt solche vorgestellte idealische Gegenstände, denn meine Vernunft muß sie durch und aus sich selbst so existirend vorstellen; — der erste (von Objekten hergenommene) Grund heißt so: es sind solche vorgestellte idealische Gegenstände vorhanden, denn sie selbst sind die unmittelbare Ursache meiner Vorstellungen von ihnen. — Durch welchen von diesen möglichen Gründen soll nun der wähnende Vernünftler eines Bessern belehrt werden? durch den ersten objektiven Grund, also durch Demonstriren, durch Hinzeigen und Betrachten der idealischen Gegenstände? — Das geht, wie gesagt, nicht an. — Demnach durch den letzten subjektiven Grund, die Vernunft muß durch und aus sich selbst über ihre Ideale belehrt werden. — Gesetzt denn, die Vernunft stellte ganz heterogene Ideale, die einander geradezu Abbruch thun, zum Glauben auf, eine Thatsache, die die Geschichte der Unternehmungen unsrer Vernunft unläugbar macht; — wo nehmen wir nun den sichern, von jedermann für gültig anerkannten Maaßstab her, nach welchem ein jeder dem einen Ideale vor dem andern widersprechenden nothwendig den Vorzug an Glaubwürdigkeit, wenn ja ein Glaube nothwendig seyn sollte, geben muß? Die allgemeine Antwort ergiebt sich sogleich aus dem Vorhergehenden,

den, es muß dieser Maaßstab absolut in der Vernunft selbst aufgesucht werden, denn es blieb, wie wir eben gesehen haben, kein andrer Glaubensgrund für irgend ein Ideal und dessen Gegenstand übrig, als die Vernunft und die in ihrem Grunde liegende Nothwendigkeit, irgend ein Ideal so vorzustellen, und dessen Gegenstand für wirklich einstweilen anzunehmen; von dem Gegenstande des Ideals kann nun einmal kein Grund und Maaßstab der Glaubwürdigkeit oder vielmehr der Gewißheit würde es hier heißen müssen, hergenommen werden. — Es ist nach den bisherigen Entwickelungen noch zu früh, sogleich die weitere Erörterung der Frage von dem richtigen allgemeinen Maaßstabe für die Glaubwürdigkeit der Ideale vorzunehmen; wir können uns nur darauf vorbereiten, dadurch, daß wir zuvor die widersprechenden Ideale der Vernunft neben einanderstellen, die Gründe, deren sie sich, ihnen Glauben zu verschaffen, bedient, anzuführen, und auf die Quellen dieser Gründe und ihr Gewicht aufmerksam zu machen; dadurch wird die Vernunft mit sich selbst vertrauter werden. Alsdann müssen wir das Gefühlvermögen eben so betrachten, wie wir bisher das Erkenntnißvermögen durchgegangen sind, um endlich zu der Erörterung des praktischen Seelenvermögens zu kommen, bey welcher die vorigen Betrach-

tun-

tungen vorausgesetzt werden müssen; in diesem letztern Vermögen werden wir den verlangten Maaßstab und Grund aller Glaubwürdigkeit für Ideale ganz sicher antreffen.

§. 42. Die Vernunft kann nur, wie wir gesehen haben, Vorstellungen des Verstandes zu Idealen verarbeiten. Nach dem Faden der ursprünglichen Verstandesvorstellungen (§. 26 — 29.) erzeugt also die Vernunft folgende einzelne Umrisse von Idealen.

1. Idealische, den Graden nach uneingeschränkte, höchste Realitäten eines Gegenstandes.
2. a) Idealische Einheit (absolute Einfachheit.)
   b) Idealische Größe (vollendete Vielheit.)
   c) Idealisches Ganzes (vollendete Allheit.)
3. a) Idealisches Subjekt (Substanz, in welcher alle Accidenzen als in ihrem Grunde inhäriren und subsistiren.)
   b) Idealische Ursache (Eine Ursache, die alle Wirkungen durch sich erzeugt; letzte, unbedingte, freye Ursache.)
   c) Idealische Harmonie, wechselseitig Zusammenstimmendes, vollendeter Einklang von vielen Etwas nach Graden und Theilen in Ein Ganzes.
4. — — Das idealische Nothwendige (durch welches alles Zufällige begründet ist.)

§. 43.

§. 43. Das Idealische, so unbestimmt und leer vorgestellt, kann wenig Interesse haben; dieß bekommt es erst, wenn der Verstand mit seinen Begriffen nahmhafte Gegenstände, die idealisch gemacht werden können, vorstellt. — Der zunächst liegende Gegenstand, den der Verstand zur Veridealisirung vorhält, ist selbst das vorstellende Subjekt, Ich, aus dessen Veridealisirung die rationale Psychologie entspringt. — Durch die innre Empfindung wird nämlich der Sinn veranlaßt, ein Etwas bewußt werden zu lassen, welches der Verstand als ein Subjekt (Gegenstand Ich) vorstellt, in welchem Subjekte Vorstellungen und Gefühle als Accidenzen subsistiren.

1. Dieses Subjekt Ich stellt der Verstand einmal als den zu verschiedenen Zeiten sich Gleichen und Nämlichen, und ein andermal als den der Zeit nach verschiedenen Gegenstand vor. Daraus bildet die Vernunft folgende zweyerley Ideale:

a. Das Ich ist bleibende, ewig beharrliche Substanz (in der alle in der Zeit wechselnde Accidenzen meiner Seele subsistiren.)

Beweis. Die Vorstellung Ich, womit das Sub-

b. Das Ich ist eine Reihe von aufeinanderfolgenden Substanzen (in denen zusammengenommen alle wechselnde Seelenaccidenzen inhäriren.)

Beweis. Die Vorstellung

Subjekt oder Gegenstand vorgestellt wird, ist immer die nämliche, also auch der Gegenstand, folglich ewig beharrlich, und alle Accidenzen umfassend (idealisch.)

lung Ich, womit der Gegenstand vorgestellt wird, ist jeden Augenblick eine andre Vorstellung, die von der des folgenden Augenblicks verschieden ist; also auch der Gegenstand, folglich giebt es eine unendliche Reihe von Substanzen, in denen innre bewußte Accidenzen inhäriren (idealisch.)

Kritik.

Da der Verstand mit der Vorstellung Ich den Gegenstand (Seele) selbst nicht vorstellt, wie er ist, sondern blos wie sich die Vorstellung von dem Gegenstande Ich zu den Verstandesbegriffen — Einerleyheit (Gleichheit) und Verschiedenheit — verhält; wir aber von der Vorstellung Ich und von ihrem Verhältnisse zu den Begriffen des Einerley und Verschiedenen auf die Beschaffenheit des Gegenstandes (Seele) nichts übertragen und an dem Gegenstande bestimmen können, so bleibt es von beyden Seiten absolut unentschieden, von welcher

cher Verstandesvorstellung die Vernunft ihr Ideal anfangen soll, und welches mehr Glaubwürdigkeit haben möchte.

2. Diesen Gegenstand Ich stellt der Verstand ferner einmal als numerisch Eins, ein andermal als Vieles Zusammenwirkendes vor. Von diesen Vorstellungen geht die Vernunft aus, und bildet folgende Ideale von diesem Gegenstande:

a. Das Ich (die Seele) ist einfach (ein absolut einzelnes für sich bestehendes Etwas als Grund der Accidenzen §. 42. 2.)

Beweis 1. Die Vorstellung Ich, womit dieser Gegenstand sich selbst bezeichnet, ist einfach — (in dem Ich werden aber Sinn, Verstand und Vernunft, Witz u. d. gl. also Vielheit zusammengefaßt.)

2. Die Handlungen dieses Gegenstandes (Seele) sind ganz verschieden von den Handlun-

b. Die Seele ist ein vieltheiliges zusammenstimmendes Ganzes (das durch die genaueste Harmonie seiner Theile Grund der Accidenzen, als der Resultate der zusammenwirkenden Theile ist, eine überaus künstliche Maschine, deren Gleichen in der Körperwelt noch nicht gefunden ist, §. 42. 3. c.

Beweis 1. Die Seele existirt im Raume, und ist folglich aus Theilen zusammengesetzt wie der Raum, den sie ausfüllt.

2.

lungen der Körper; sie sind also keine Resultate von einer Mehrheit der Dinge, so wie etwa die Handlungen der Körper — (das Resultat der Körperhandlungen ist auch einfach, eine einfache Empfindung; — es würde also das besondre Resultat der Seelenhandlungen vielleicht nur eine ganz andre Struktur und Verbindung der mehreren Dinge voraussetzen als man bey den bekannten Körpern voraussetzen kann.)

2. Die Denkhandlungen richten sich offenbar nach den Zuständen und jedesmaligen Beschaffenheiten des Körpers; er ist also selbst das harmonirende denkende Ganze.

3. Das Einfache ist überall noch nicht wahrgenommen, aber wohl das zusammengesetzte Zusammenwirkende.

Kritik.

Der Verstand vergleicht hier die Vorstellung des Gegenstandes Ich mit seinen übrigen Vorstellungen, nämlich mit der Einheit und zusammenwirkenden Vielheit, und indem er sie nicht widersprechend findet; so stellt er in obigen Urtheilen den Gegenstand (Seele) blos so vor, wie er sich zu

den Verstandes- und Sinnesvorstellungen verhalten kann, aber nicht wie er selbst ist. Es ist ja überhaupt noch die Frage, ob die Verstandes- und Sinnesvorstellungen an einem Gegenstande selbst ein wirkliches Etwas oder eine wahre Eigenschaft bezeichnen? z. E. ob Zusammensetzung, Theilbarkeit, welches Vorstellungen sind, die aus der Sinnesnatur entspringen, eben so die Verstandesvorstellungen Einheit, Harmonie — an den Gegenständen selbst etwas bedeuten?

Anmerkung. Ein denkendes Wesen, das als solche immer das nämliche bleibt, ist eine Person; ein einfaches, unzerstörbares, in seiner Wirkungsart sich immer gleich persönliches Wesen ist ein Geist; — Persönlichkeit, Geistigkeit der Seele stehen und fallen also mit obigen Idealen, eben so die Unsterblichkeit mit ihren Beweisen.

3. Der Verstand stellt den Gegenstand Ich einmal blos als Ursache einer eignen Art von Handlungen, ein andermal eben diese Ursache mit ihren Bestimmungen als Wirkung andrer Ursachen, oder als Theilursache mehrerer wechselseitig sich bestimmenden, zusammenwirkenden Ursachen vor. Diese zweyerley Verstandesvorstellungen von der Seele macht die Vernunft folgendermaßen ideal isch:

a. Die Seele ist absolut freye Ursache von Hand-

b. Die Seele ist eine bedingtnothwendig wirkende

Handlungen (sie ist die Ursache, in der sich alle Handlungen und Wirkungen, die man Seelenhandlungen nennt, endigen.)

Beweis 1. Denn die Seele ist Substanz, und wirkt also, wie eine jede Substanz nach eignen Gesetzen und Gründen.

2. Wir haben Erfahrungen von Handlungen, zu denen wir uns selbst ganz unabhängig entschließen.

kende Ursache von Handlungen (nämlich eine unendliche Menge in einandergreifender, sie umgebender Ursachen sind die Bedingung ihrer Wirksamkeit, sie ist eine Mittelursache in dieser unendlichen Menge der Wechselursachen.)

Beweis 1. Denn jede Substanz steht mit den andern in Caußalverbindung und wird von ihnen im Handeln bestimmt.

2. Wir haben Erfahrungen, daß unsre Entschlüsse und Handlungen in vorhergehenden Ursachen gegründet sind, die sich in äußern Umständen und Ursachen endigen. — Ueberhaupt muß ja nach dem Grundsatze des Verstandes alles,

was geschieht, seine Ursache haben; jede Bestimmung der Seele zu Entschließungen und Handlungen ist aber etwas, das geschieht, also muß es seine Ursache außer dem Entschließenden haben.

Kritik.

Der Verstand vergleicht hier den Gegenstand Ich einmal mit seinem Begriffe der Ursache, und findet es übereinstimmend, den Gegenstand als eigne Ursache vorzustellen; ein andermal vergleicht er den Gegenstand mit seinem Begriffe der Wechselwirkung (Wechselursache), und findet es ebenfalls nicht widersprechend, den Gegenstand als eine mit andern Dingen in wechselseitiger Caußalverbindung stehende Ursache vorzustellen. Die Vernunft verideaalisirte nur diese Vorstellungen. — Die Verstandesbehauptungen, worauf hierbey alles beruht, drücken nichts weiter aus, als die Verhältnisse eines unbekannten Gegenstandes zu der Vorstellungsart des Verstandes, oder zu seinen eignen Begriffen, welche blos ihm eigne Bezeichnungsarten der Gegenstände sind. Diese Beziehungen und

Ver

Verhältnisse des Gegenstandes zu den Begriffen kann der blos theoretische und betrachtende Verstand nicht besser als hier geschehen ist, ausgleichen.

§. 44. Der Verstand legt ferner Vorstellungen von äußern Gegenständen der Vernunft zur Veridealisirung vor; daraus entspringt theils die rationale Kosmologie, theils die rationale Theologie.

1. Jedes einzelne Ding stellt der Verstand vor als Ein Ganzes Etwas im Raume, von dessen Theilen jeder Eins ist; daher folgende durch die Vernunft veridealisirte Vorstellungen von jedem Dinge entstehen:

a. Jedes Ding besteht aus absoluteinfachen Theilen.

Beweis. Denn, bestünden die Theile des Dinges immer wieder aus Theilen, so gäbe es lauter Zusammengesetztes ohne Theile, lauter Vielheit ohne Einheit, und die Theile müssen doch Einheiten seyn.

b. Jedes Ding besteht aus Theilen, die ins Unendliche theilbar sind, (deren Theile Eine Sammlung von unendlich vielen Theilen ist.)

Beweis. Denn jeder Theil erfüllt einen Raum, jeder Raum ist aber theilbar, also auch jeder angenommene Theil eines Dinges; es giebt also

nichts Absoluteinfaches.

Kritik.

Der Verstand kann Einheit und Vielheit an einem Gegenstande nicht vereinigen, jedes Eins muß er wieder als Viel vorstellen, s. seine Grundsätze §. 35. 1.

§. 45. Wiederum stellt der Verstand

2. Viele Gegenstände als Ein zusammenstimmendes gleichzeitiges Ganzes im Raume vor. Diese Vorstellung veridealisirt die Vernunft folgendergestalt:

a. Die Welt (der idealische Inbegriff vieler zusammenhängenden gleichzeitigen Dinge) ist ein großes Ganzes, das vom leeren Raum umgrenzt wird.

Beweis. Denn wäre kein Weltende, so wäre kein Aufhören der Theile, also eine unendliche Menge derselben, wollte diese der Verstand nach und nach in Ein Ganzes zu-

b. Die Welt ist ein unendliches Ganzes, welches nirgends vom Raume umgrenzt wird.

Beweis. Denn gesetzt, die Welt wäre begrenzt, so müßte sie von dem leeren Raume begrenzt und eingeschränkt werden, d. h. von Nichts, und die angenommenen äussern Theile der Welt müßten auf den leeren Raum

zusammenfassen, so würde er in Ewigkeit nicht fertig werden, und könnte also niemals eine Vorstellung des Ganzen vollenden; die Welt muß aber ein Ganzes seyn — s. die Grundsätze des Verstandes §. 35. 1.; also muß sie auch aus endlichen Theilen bestehen, die einmal zu der Vorstellung eines Ganzen zusammengefaßt werden können.

Raum wirken und in ihm Folgen hervorbringen, und dieser wieder wechselseitig auf die äußern Dinge der Welt; aber auf Nichts kann ein Ding nicht wirken, und Nichts eben so wenig auf ein Ding.

Kritik.

Der Verstand kann das Verhältniß der idealischen Welt zu seinen Begriffen — Ganzes — Wechselwirkung — wenn sie einmal blos als ein Ganzes, ein andermal als ein Ganzes, dessen Theile überall und durchgängig einwärts und auswärts in Wechselwirkung gedacht werden müssen, nicht vereinigen; bey einzelnen Dingen geht diese Vereinigung der Begriffe in Einem Gegenstande wohl an, denn bey diesen werden immer noch andre

sie umgebende Dinge, mit denen sie in Wechselwirkung stehen können, vorausgesetzt.

§. 46. Mit der Vorstellung von dem Daseyn einer Menge Dinge, deren Zustände von vorhergehenden Ursachen abhängt, giebt der Verstand der Vernunft zu folgenden widersprechenden Idealen Anlaß:

a. Die Weltzustände haben einen Anfang in der Zeit, — sie sind ein der Länge der Zeit nach durch erste Ursachen begrenztes Ganzes von Wirkungen und Mittelursachen.

Beweis. Denn gesetzt, die Zustände der Welt hingen von keinen ersten Ursachen ab, so würden sie von lauter Mittelursachen herkommen, welche doch, da sie alle einzeln zu den Wirkungen nicht zureichen, lauter unzureichende Ursachen der Weltzustände sind; unzureichende Ursachen sind

b. Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, die jetzigen Zustände der Dinge hängen von einer unendlichen Menge von Ursachen ab.

Beweis. Denn hätten die Weltzustände einen Anfang in der Zeit, so müßten entweder leere Zeitpunkte vor dem Anfange vorhergegangen, und Ursachen der Weltzustände gewesen seyn; oder es müßten Ursachen da gewesen seyn, die in den vorigen Zeiten nicht Ursachen waren, weil sie vorher nicht wirkten, und sie müß-

ten

sind aber so viel als keine Ursachen; folglich müssen erste zureichende Ursachen der Weltzustände vorhanden seyn. — Ferner, hätten die Weltzustände nicht in irgend einem Zeitpunkte durch erste Ursachen angefangen zu seyn, so müßte schon eine unendliche Zeit verflossen seyn, in der die Weltzustände existirt hätten; man müßte also eine unendliche Reihe von Weltzuständen annehmen; eine unendliche Reihe kann aber kein Ganzes seyn, und doch müssen die Weltzustände als ein Ganzes gedacht werden können, wenn sie etwas Denkbares, d. h. Mögliches seyn sollen.

ten Ursachen ohne Ursache geworden seyn.

§. 47. Die Verstandesvorstellung von der Zufälligkeit und Ordnung der Weltzustände, und von der Nothwendigkeit desjenigen, in dem sie begründet sind, veranlaßt die Vernunft zu folgenden Idealen:

a. Es existirt ein absolut nothwendiges von der Welt und ihren Zuständen unterschiedenes intelligibles Wesen, als die erste durch sich selbst oder freywirkende Ursache der zufälligen Weltzustände.

Beweis 1. Der nämliche §. 46. 2.

2. Daß das Nothwendige von der Welt unterschieden sey, erhellet daraus, weil alle Dinge in der Welt in ihrer Wirkungsart zufällig sind, und folglich überall das Nothwendige in ihnen nicht anzutreffen ist.

3. Daß das Nothwendige zugleich Eins und

b. Es existirt ein Ganzes von absolutnothwendigen Substanzen, in denen alle ihre zufälligen Zustände und Veränderungen, als in ihren ersten nothwendigen Ursachen begründet sind, oder die Substanzen müssen zusammen als das einzig Nothwendige, in dem das Zufällige begründet ist, angesehen werden.

Beweis 1. Denn alle Accidenzen müssen in den Substanzen subsistiren und begründet seyn; die veränderlichen Zustände sind lauter Accidenzen; also u. s. w.

und eine Intelligenz sey, erhellet daraus, weil die zufälligen Weltzustände nach Einem meisterhaften Plane, also durch eine Intelligenz eingerichtet sind; da nun aber wiederum eine solche hohe Intelligenz, die eine solche Weltordnung voraussetzt, und was noch mehr ist, eine nothwendige Intelligenz in der Welt nicht anzutreffen ist, so muß das Nothwendige ein ausserweltliches intelligibles Wesen seyn; da nun ferner die planvolle Einrichtung des Zufälligen in der Welt die vortreflichste ist, so muß auch die Intelligenz, als die nothwendige Ursache derselben die vortreflichste seyn,

2. Gesetzt, es gäbe Ein andres nothwendiges Wesen dieser Veränderungen; so müßten alle möglichen Zufälligkeiten der Welt in ihm begründet seyn und inhäriren, d. h. es müßte eine im Weltraum ausgedehnte einzige Weltsubstanz seyn; oder es müßte dieses nothwendige Wesen anstatt der andern Substanzen die nothwendige Ursache ihrer Veränderungen seyn, und die Substanzen selbst, die doch auch nothwendige Gründe sind, in und aus welchen Zustände existiren, müßten müßig d. h. nicht mehr Substanzen seyn; oder endlich man müßte die wechselseitige Wirkung der Substanzen, wodurch sie

seyn, sonst würde mehr Vortreflichkeit in der Wirkung als in der Ursache liegen.

Anm. 1. Dieses Ideal drückt nichts weiter aus, als wie der Verstand vorstellen muß, daß sich die Weltgegenstände zu seinen Begriffen von Nothwendigen und Zufälligen, von der Beschaffenheit des Zufälligen zu der Beschaffenheit des Nothwendigen, als dem Grunde — verhalten.

Anm. 2. Dieser höchsten Intelligenz legt nun Jedermann Eigenschaften bey, die er an sich selbst für vortreflich und als wahre Ursachen der Ordnung des Zufälligen hält, und die er in der Welteinrichtung bestätigt zu finden meint.

sie einander ihre Veränderungen bestimmen, aufheben, und zwischen jede Substanz das nothwendige intelligible außerweltliche Wesen setzen. Kurz, so bald die Substanzen der Dinge gesetzt werden, so bald werden auch nothwendige Gründe der Veränderungen gesetzt, und ein fremdes nothwendiges Wesen als Ursache des Zufälligen setzen, heißt die Substanzen aufheben.

Allgemeine Anmerkung.

Alle diese Widersprüche entstehen demnach daraus, daß der Verstand, wenn er die Gegenstände vorstellen will, wie sie sich alsdann, wenn sie mit einem und dem andern seiner Begriffe idealisch gedacht werden, zu seinen andern Begriffen verhalten, die er allen

Ge-

Gegenständen nothwendig beylegen, mit denen er sie alle vorstellen muß, wenn sie ihm nicht undenkbar d. h. widersprechend seyn sollen. So widerspricht das Ideal von einem außerweltlichen nothwendigen Wesen, welches die letzte Ursache von dem harmonischen Zufälligen in der Welt seyn soll, dem Begriffe von Weltsubstanzen, und diese, wenn sie als das Nothwendige, in welchem das geordnete Harmonische des Zufälligen gegründet ist, gedacht werden sollen, enthalten einzeln genommen nicht den Grund des Harmonischen der Veränderungen; — ferner das Ideal von ersten Ursachen widerspricht dem Verstandesbegriffe von der Wirkungsart einer Ursache in der Zeit, nach welcher eine Ursache zu wirken anfangen, und also jedesmal eine andre Ursache des Anfangs haben muß u. s. w. Da nun aber diese Widersprüche nicht im mindesten die Dinge selbst, sondern blos die Vorstellung des Verstandes und der Vernunft von den Verhältnissen der Dinge zu unsern eignen Begriffen und ihre Unvereinbarkeit, so bald sie idealisch gemacht werden, treffen, so ist offenbar, daß uns diese Widersprüche nicht unruhig machen können.

§. 48. Endlich bildet die Vernunft aus allen Idealen (§. 42.), so weit sie sich vereinigen lassen, ein einziges Ideal, und wendet es folgendergestalt auf zweyerley Gegenstände an:

a. Es giebt ein realestes vollkommenstes Wesen außer der Welt.

b. Die Welt selbst ist das realeste vollkommenste Wesen, sie ist

Be-

der

Beweis. Denn es ist wohl möglich, daß alle Realitäten in Einem Gegenstande zusammen angetroffen werden, und beysammen sind; Wirklichkeit ist aber auch eine Realität; wäre nun der Gegenstand mit allen Realitäten zusammen nicht wirklich, so wäre er ja nicht möglich, denn wir nähmen alsdann an, daß alle Realitäten und folglich auch die Wirklichkeit in Einem Gegenstande nicht beysammen seyn könnten; aber sie können beysammen seyn (in meiner Vorstellung) also ist das Wesen auch wirklich (in meiner Vorstellung.) Ein solches Wesen kann nun nicht in der Welt seyn,

der Inbegriff aller Realitäten.

Beweis. Denn nur in der Welt und an den Dingen finden wir wirklich Realitäten; und was Realitäten hat, ist Etwas, das zu der ganzen Welt gehört, es ist ein Theil derselben u. s. w.

seyn, denn sonst würde es in die Reihe der Dinge eintreten, und folglich von ihnen beschränkt werden; — es würde einen Raum ausfüllen, und folglich zusammengesetzt seyn; — es würde in der Zeit, folglich nach einander wirken; u. s. w. demnach ist es außerweltlich. — (Ist es aber außerweltlich, so steht es nicht mit der Welt in Verbindung; sollte dieß aber dennoch seyn — als Urheber der Weltordnung vielleicht, — so muß es einmal angefangen haben, die Welt zu ordnen u. s. w. vgl. §. 46. b. u. §. 47. b.

§. 49. Mit solchen auffallenden unvermeidlichen Widersprüchen warnt sich also die Vernunft selbst, ihre Ideale nicht so aufs Gerathewohl als Bilder von wirklichen Gegenständen, die sie damit

erkennen könne, anzunehmen, und für glaubwürdig zu halten. — Geht man die Geschichte der Philosophie und des mancherley Volksglaubens durch, so findet man leicht, daß die Vernunft schon von je her alle diese Ideale, nur bald dunkler bald klärer, zum Glauben vorgelegt hat; aus diesem Gesichtspunkte sollte auch wohl eigentlich die Geschichte der Philosophie behandelt werden. — Wo bleibt nun aber noch der Stolz des metaphysischen Wissers? Wer kann hier Gewißheit versprechen? um was streitet und verketzert man sich? — Allein was nun anzufangen? ewig über die Sache zu zweifeln? Es ist wohl am besten, wir lassen sie liegen, und wachen nur darüber, daß uns niemand aus diesem Magazine der Vernunft falsche Weisheit für reine Wahrheit verkaufen und aufdringen wolle, und nothwendig in der denkenden und glaubenden Welt Widersprüche, Zänkereyen und Verfolgungen anzettele; — recht gut dieß, wird man sagen; allein damit ist ein gewisses Bedürfniß des Glaubens und Hoffens noch nicht befriedigt; vielmehr sind die Aussichten zu dessen Befriedigung sehr zweydeutig geworden. Sey es! so sind wir, wenn wir nach Gründen und nicht blindlings verfahren wollen, genöthigt, dieß Bedürfniß mit desto mehr Genauigkeit zu erforschen, und auszufragen, was und wie viel es zu seiner Befriedigung von diesen Lehren

verlange; — so steigt schon der Wunsch in uns auf, daß es sehr wenig seyn möge, weil das wenigste, das man aus solchen Lehren braucht, wohl das beste seyn möchte. — Also wäre es doch wirklich nur ein geheimes Bedürfniß des Herzens, das uns nach dieser Betrachtung der Vernunftschwäche bey den erwehnten Gegenständen länger verweilen läßt? Sichtbar, denn ohnstreitig muß der Vernunft, wenn sie ihre Arbeit überblickt, die weitre Lust zu behaupten, und mit Hoffnung des Glücks in den dunkeln Regionen erkennen zu wollen, vergehn; — was sollte sie weiter da thun? ihren Erkenntnißstolz kann sie wahrhaftig bey dem ewigen Aufbauen und Niederreißen ihrer idealischen Gegenstände — ihr unveränderliches Schicksal, so lange Vernunft mit diesem Verstande und mit dieser Sinnlichkeit ist, — nicht befriedigen; — sie müßte etwan das Schauspiel vom Aufbauen und Niederreißen als wirkliches Spiel, als eine lächerliche Scene betrachten. — Allein wie ist es möglich, daß aus diesen offenbaren Widersprüchen jemals ein Funke des Trostes und der Hoffnung für ein etwaniges geheimes Bedürfniß des Herzens hergenommen werden kann? denn, will man die eine Lehre annehmen, so fällt ja sogleich der Widerspruch ein, und vernichtet allen Glauben wieder. — Wie schwer wird es doch zuweilen, eine Wahrheit festzufassen, wenn sie auch

noch so leicht und einleuchtend ist! — Sind denn die erwehnten Widersprüche etwa Widersprüche der Gegenstände selbst? oder verleiten auch nur die Gegenstände selbst uns mit Einem Winke dazu (§. 36. 1.)? Keines von beyden; Ich kann also mir selbst ohne Hinderniß der Entscheidungsgrund meines Glaubens werden, ich darf mich nur an die Ueberzeugung halten, daß der Widerspruch keine Bedeutung hat, so bald er auf die Gegenstände bezogen wird; denn er entstand ja nur auf die Frage: Wie verhalten sich ganz unbekannte mögliche Gegenstände zu meiner Art des Erkenntnißvermögens, wenn Ich mit dieser Art meines Erkenntnißvermögens, mit diesem Sinne und diesem Verstande sie mir vorstellen will? Ungleich, ist die Antwort; zur deutlichen Anzeige, ich kann sie mit meinem bloßen Erkenntnißvermögen nicht erkennen. Eine ganz andre Frage ist diese: wie müssen sich die ganz unbekannten Gegenstände (von denen meine Vernunft mir Ideale vorhält) zu den Bedürfnissen meines Herzens verhalten? und können sie sich so verhalten, wie ich es wünsche? Können? Wer kann das Können bezweifeln? Die Vernunft hat ja vorhin so manches Können eingestanden, unter welchen dasjenige, welches wir etwa wünschen müssen, ohne Zweifel enthalten ist. Und genug für mich, wenn sie Können eingesteht, genug,

wenn

wenn die Gegenstände selbst durch ihr Verhältniß zu meinen gerechten Wünschen dieß Können nicht widerlegen und mir entreißen, wenn sie es vielleicht sogar bestätigen, o! dann ist mein Können Wirklichkeit, mein Wunsch ein Glaube.

(Die Fortsetzung folgt.)

Abicht.

II.

Ueber den transcendentalen Idealismus.

Wenn Idealismus diejenige Behauptung ist, nach welcher die Realität der Erscheinungen entweder mit des Cartes bezweifelt, oder, wie Berckeley that, geradezu geläugnet wird; so kann die Eintheilung desselben in den empirischen und transcendentalen nur lediglich die Form und Benennung, gar nicht die Materie und Sache selbst betreffen. Der empirische Idealismus bezweifelt oder läugnet das Daseyn wirklicher Gegenstände für unsere sinnliche Vorstellungen schlechthin, und wird daher im erstern Falle problematisch und im letztern dogmatisch genennet. Der transcendentale Idealismus hingegen setzt die Wirklichkeit der Gegenstände selbst, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, das ist, wodurch diese veranlaßt werden, als unbezweifelt voraus, behauptet aber, daß wir dieselben nicht so erkennen, wie sie an sich seyn mögen, sondern die von ihren Grundgegenständen herrührenden Erscheinungen sind nach ihm blos relative Wirkungen, das heißt solche,

die

die nach Beschaffenheit der specifiken Natur sinnlicher Wesen so oder anders modificirt seyn können.

Es leidet keinen Zweifel, daß wir die äußern Gegenstände anders nicht als durch die Einwirkung derselben auf unsere Sinnlichkeit wahrnehmen. Denn woher sollten die Vorstellungen von den sinnlichen Gegenständen in uns entstehen können, wenn wir sie nicht durch die Art und Weise erhalten, wie dieselben auf unsre sinnliche Natur wirken? Daß aber diese Wirkungen der äußern Dinge auf unsere Sinnlichkeit absolute Wirkungen, das ist, wesentliche Bestimmungen der sie verursachenden Grundgegenstände seyn sollten, die daher in allen Arten sinnlicher Wesen durchaus einerley Vorstellungen erwecken, mithin eine und dieselbige Erscheinung allen insgesamt darbieten, dieß ist, dünkt mich, der Natur der Sinnlichkeit überhaupt, so wie insbesondere der Beschaffenheit und Einrichtung der wesentlichen Sinnlichkeit geradehin entgegen.

Da die Erscheinungen, das ist, die Vorstellungen von äußern Gegenständen in uns, Veränderungen sind, welche nicht wieder andere Veränderungen ins Unendliche hinaus zum Grunde haben können, durch die sie verursacht würden; so wird folgen, daß die den Erscheinungen zuletzt zum Grunde liegenden Dinge an sich unwandelbare und un-

veränderliche Gegenstände, das ist, Substanzen seyn müssen. Folglich werden die Veränderungen, die uns erscheinen, in den ihnen zum Grunde liegenden und sie verursachenden Substanzen selbst darum, weil diese, vermöge ihres Begriffs, von unwandelbarer und unveränderlicher Natur sind, gar nicht vorgehen können. Mithin sind diese Erscheinungen nicht innere und wesentliche Bestimmungen der Grundgegenstände an sich, also auch keine absoluten Wirkungen derselben, sondern sie sind bloße Folgen gewisser sich äußernden uns unbekannten Kräfte, und sonach nur relative Wirkungen derselben, das heißt, solche Modifikationen der Sinnlichkeit, wie sie die Natur und Einrichtung derselben zuläßt, und es ist schlechterdings unmöglich, daß irgend eine Art von Sinnlichkeit durch die ihr eigenthümliche Organisation und Empfänglichkeit von der innern Beschaffenheit und den wahren Eigenschaften der die Erscheinungen verursachenden Dinge an sich auch nur in den dunkelsten und verworrensten Vorstellungen benachrichtiget werden sollte.

Die Sinnlichkeit sowol überhaupt als in ihren verschiedenen Arten ist von zufälliger Natur, man mag nun auf die Organisation der Sinneswerkzeuge oder auf die Empfänglichkeit des sinnlichen Vermögens selbst Rücksicht nehmen.

Man betrachte zuerst die Organisation der sinnlichen Gliedmaßen. Hier findet gleich eine große Verschiedenheit in Ansehung der Anlage, des Baues und der mechanischen Einrichtung sinnlicher Organen statt, welche dann nothwendig verursachet, daß durch dieselbigen Gegenstände der Sinnlichkeit in Wesen von verschiedner Organisation ganz verschiedne Eindrücke und Veränderungen, und folglich auch ganz verschiedene Vorstellungen erweckt werden müssen. Daran kann wohl Niemand im Ernst zweifeln, der die Natur der menschlichen Sinnlichkeit mit der Organisation anderer sinnlichen Wesen verglichen hat. Denn die Erfahrung lehret, daß gewisse Eindrücke sinnlicher Gegenstände für die eine Art sinnlicher Wesen Sensationen hervorbringen, die mit einem angenehmen Gefühl begleitet sind und in Wesen anderer Arten das entgegengesetzte Gefühl verursachen. Wenn, zum Beyspiel, die Töne in den Gehörnerven der Hunde eben die angenehme Erschütterung hervorbrächten, welche sie den unsrigen ertheilen, so würden diese Thiere sich schaarenweise in unsre Concertsäle herzu drängen: wir sehen aber, daß der Ton einer Trompete, der Klang ein Glocke u. s. w. einen so widrigen Eindruck auf sie macht, der sie zum Heulen nöthiget. Der uns Menschen so behagliche Anblick eines scharlachfarbigen Körpers ist dem Auge des kalekutischen Hahnes unausstehlich.

Es giebt ferner Thiere, deren Instinkt und Bedürfniß es nothwendig machte, sie mit einem Vermögen zu versehen, durch welches sie über die Mechanik ihrer sinnlichen Werkzeuge beliebig gebieten und dieselben nach ihrem jedesmaligen Zustande so oder anders modificiren können. Die Katze, zum Beyspiel, welche die Natur zum Schrecken der Ratten und Mäuse bestimmte, würde diese ihre Bestimmung nicht erreichen können, wenn sie nicht eine länglichte Pupille im Auge hätte und ein Vermögen besäß, dieselbe zu verengen und zu erweitern, um im erstern Falle am Tage das Licht zu mäßigen, im leztern aber die schwachen Lichtstrahlen der Nacht zur Wahrnehmung der Gegenstände einzusammlen. Die Fliegen, so wie viele Insekten, haben vieleckigte Augen, wodurch sie also einerley Gegenstand unzähligemal erblicken und mithin ganz andere Vorstellungen von der Welt, als wir, erhalten. Die Glucke kann ihr Auge als Mikroscop und auch als Fernglas brauchen. Mit eben dem Auge, mit dem sie ein Gerstenkorn aufsuchet, erblickt sie in ferner Höhe einen Raubvogel, den wir kaum als einen schwarzen Punkt erkennen. Da der mittlere Abstand der Kristallinse von der Haut des Auges bey dem Menschen etwa $\frac{1}{10}$ eines Zolles ist, so kann er bey einem Huhn kaum $\frac{1}{40}$ eines Zolls betragen. Mithin müß-

ten die Veränderungen ungemein klein seyn; und daraus kann man so große Veränderungen, als zu so ungleichen Distanzen der Gegenstände erfordert wird, gar nicht herleiten. Die Glucke muß daher im Stande seyn, den Sehpunkt ihres Auges sehr beträchtlich zu verlängern und zu verkürzen, welches ohne Biegung des Auges, ohne eine Verdünnerung und Verdickerung der im Auge sich befindlichen durchsichtigen Feuchtigkeiten wohl nicht geschehen kann. Die Theile des Auges, die eben das vorstellen, was die Theile eines Fernglases, müssen, wenn es in der Nähe deutlich sehen soll, in einer ganz andern Proportion stehen, als wenn es entfernte Gegenstände deutlich erkennt. Die kristallische Feuchtigkeit muß also der vordersten Haut des Auges bald näher kommen, bald sich weiter davon entfernen; und es muß auch zugleich die Krümmung der Kristallinse geändert werden. Mithin müssen dazu besondere Federn und Einfügungen in dem Auge des Huhns vorhanden seyn, die sich in dem menschlichen Auge gar nicht befinden 1).

Der Ton der Fibern in den Gefühlsnerven ist in verschiednen Thierkörpern verschieden und richtet sich nach der specifiken Bestimmung und dem eigen-

1) Man sehe die Beschreibung des Auges beym Muschenbroek im Essay de Physique, chap. 32 und 33.

thümlichen Bedürfnisse derselben, imgleichen nach dem Elemente, darin sie leben. Die Fibern der Thiere, die ein kaltes Blut haben, sind anders gespannt, als in denen, deren Blut warm ist. Beyde müssen daher von Kälte und Wärme sehr verschiedentlich afficirt werden. Und daraus erhellet, daß die Organisation unzähliger Abstufungen und Verschiedenheiten fähig, mithin ganz zufälliger Natur sey.

Hätte nun der Bau unsrer optischen Organe die Einrichtung bekommen, daß uns die Gegenstände des Auges tausendmal grösser erschienen, als sie sich uns gegenwärtig darstellen; so würden unsere Vorstellungen davon gar nicht dieselbigen seyn, die wir izt von ihnen erhalten. Auf der einen Seite würden wir eine Menge neuer Erscheinungen in ihnen unterscheiden; auf der andern Seite aber würden uns die Eigenschaften und Beschaffenheiten, die wir izt an ihnen finden, zum Beyspiel, das Farbenspiel, ganz und gar verschwinden. Bey einem feinern Bau unserer Gehörorgane würden Schall und Ton unserm Ohre eine ganz andere Empfindung, und mithin auch ganz verschiedene Vorstellungen erwecken, als sie uns unter den itzigen Umständen verursachen. Die Möglichkeit dieser Sache beweisen die Mikroscope. Leuwenhoek entdeckte durch dergleichen Instrument in Pfeffer-

wasser eine Art lebendiger Thierchen, die um tausend Millionenmal kleiner waren als ein Sandkörnchen 2). Man setze, daß das menschliche Auge eben so fein organisirt wäre; was würde dann der Regenbogen uns für Erscheinungen gewähren? Daraus nun ist offenbar, wie unzähliger Grade der Feinheit und Verschiedenheit die Organisation der sinnlichen Werkzeuge fähig sey: Und so ist denn daher ferner klar, daß uns die Sinne von der wahren Beschaffenheit der Dinge keinesweges benachrichtigen können, sondern daß sie uns nur solche Vorstellungen gewähren, die der Struktur unserer Organe und dem Bedürfniß unseres gegenwärtigen Zustandes gemäß sind. Also sind alle die Beschaffenheiten, die wir den sinnlichen Gegenständen beylegen, Größe, Figur, Härte, Weichheit, Festigkeit, Flüssigkeit, Undurchdringlichkeit u. d. gl. wirkliche Vorstellungen von gewissen Eindrücken in uns, die wir von gewissen an sich uns unbekannten Gegenständen blos durch die Art und Weise erhalten, wie die zufällige Einrichtung und Textur unserer Organe uns dieselben zuzuführen vermag.

Allein nicht nur die Organisation unsrer Sinneswerkzeuge ist durchgängig von zufälliger Be-

2) s. Joh. Gottlob Krügers Naturlehre, Erster Theil §. 12. S. 14.

Beschaffenheit; auch die Einrichtung, so wie der Umfang der Receptivität unsers sinnlichen Vermögens, und der Sinnlichkeit überhaupt, scheinet blos zufälliger Natur und von der jedesmaligen Bestimmung sinnlicher Wesen abhängig zu seyn, so daß ihnen, vermittelst der ursprünglichen Anlage ihrer Sinneskraft just so viele und gerade solche Vorstellungen zugeführet werden, als zu ihren spezifiken Bedürfnissen erforderlich sind. Wer kann sagen, wie vielerley Materien es um uns her gebe, von deren Daseyn wir uns im mindesten nichts ahnden lassen, weil wir keine Receptivität, sie unmittelbar wahrzunehmen, besitzen? Die elektrische Materie, zum Beyspiel, gehöret hieher. Wir können zwar ihre mittelbaren Wirkungen mittelst aller unserer fünf Sinne wahrnehmen, das Licht und die Funken, das Anziehen und Abstoßen durch das Gesicht; das Geräusch und Knistern, das sich dabey befindet, durchs Gehör; die stechende oft schmerzhafte Empfindung von den elektrischen Funken und die starke Erschütterung des Körpers durch das Gefühl; den schwefelichten Geruch durch die Nase und den säuerlichen Geschmack durch den offnen Mund. Allein unmittelbar können wir ihr Daseyn auf keine Weise wahrnehmen, wie wir etwa die Luft, indem wir die Hand mit einiger Geschwindigkeit gegen das Gesicht bewegen, un-

mittelbar wahrnehmen, weil für ihre unmittelbare Wahrnehmung unsre Sinnlichkeit nicht geformt ist. Eben dieß gilt auch in Rücksicht auf die magnetische Materie.

So wie es nun hieraus klar ist, daß der menschlichen Sinnlichkeit diejenigen formalen Bedingungen abgehen, unter welchen uns unmittelbare Vorstellungen von gewissen Gegenständen zu erhalten möglich sind; eben so gewiß ist es im Gegentheil, daß Raum und Zeit nicht die einzige Art möglicher Empfänglichkeit für sinnliche Wesen seyn könne, und daß der Weg zu empirischen Anschauungen, oder unmittelbarer Vorstellungen von Gegenständen der Sinnlichkeit zu gelangen, bey allen Arten derselben durchgängig derselbige sey. Daß wir uns sinnliche Gegenstände und ihre Veränderungen nicht anders, als in Raum und Zeit vorstellen können, daraus folgt noch lange nicht, daß alle übrigen Gattungen der Sinnlichkeit an dieselbigen Gesetze gebunden seyn müssen 3). In Anse-

hung

3) Die Subjectivität von Raum und Zeit habe ich in meinem Versuch über die ersten Gründe der Sinnenlehre S. 56 bis 120 dergestalt zu erweisen mich bemühet, daß man wohl schwerlich etwas Gründliches dagegen wird einwenden können. Es hat sich auch noch Niemand beykommen lassen, einen Versuch zu machen, ob ich gleich dort einen jeden,

der

hung nichtsinnlicher Wesen, und insbesondere der Gottheit, fällt dieses einem jeden schon von selbst in die Augen. Können unsere sinnlichen Anschauungen uns also wirklich belehren, daß die Erscheinungen, die wir wahrnehmen, in der That an sich so beschaffen sind, wie sie sich uns zeigen?

Alle Erscheinungen also sind eigentlich für uns nichts anders als Vorstellungen in uns. Unterdeß da diese Vorstellungen, die wir in uns wahrnehmen, durch Eindrücke, die wir wirklich empfinden, in uns erzeugt werden; so würde es unbegreiflich seyn, wie diese Eindrücke auf unsere Sinnlichkeit erfolgen, und mithin jene Vorstellungen von äußern Gegenständen in uns entspringen könnten, wenn wir nicht annehmen wollten, daß diese Eindrücke auf unsere Sinnlichkeit durch gewisse von derselben unabhängige, an sich unveränderliche und unwandelbare Kräfte bewirket werden.

Demnach behaupten wir nicht nur, daß den Erscheinungen etwas Wirkliches zum Grunde liege, durch welches sie verursachet werden, sondern wir gestehen auch, daß diese Erscheinungen selbst etwas Wirkliches seyen, weil wir sie uns mit-

der von der entgegengesetzten Behauptung überzeugt zu seyn glaubt, zur Widerlegung feyerlich aufgefordert habe, und hierdurch nochmals auffordere.

mittelbar wahrnehmen: Denn nur das sind wir befugt für wirklich zu erklären, was wir unmittelbar wahrnehmen. Allein wir behaupten zugleich, daß diese Erscheinungen, die wirklich sind, weil wir sie empfinden, an sich das nicht sind, was sie uns zu seyn scheinen, sondern daß sie Vorstellungen von der Art und Weise sind, wie wir nach der ursprünglichen Anlage unserer Sinnlichkeit und nach der Beschaffenheit unsrer Organisation, von den äußern Gegenständen afficirt werden, daß es also keine leeren oder falschen und täuschenden Vorstellungen sind, sondern Vorstellungen, die ein wirkliches Object, nämlich die Veränderung unseres sinnlichen Vermögens haben. So empfinden wir, daß das Honig süß und das Wermuth bitter schmecke: aber der Geschmack der Süssigkeit ist keine dem Honig und die Bitterkeit keine dem Wermuth inhärirende Beschaffenheit, sondern er ist eine Vorstellung von dem Eindrucke, den diese Körper auf unsere Geschmacksnerven machen und welcher lediglich von der Mechanik dieser Geschmacksorganen abhängt; so wie der Schmerz keine innere Beschaffenheit des Prügels, sondern eine Vorstellung von dem Eindrucke desselben auf unsere Gefühlswerkzeuge ist.

(Die Fortsetzung folgt.)

III.

III.

Neuer Beweis des aufgestellten Princips zu einer vollständigen Critik des Gefühlvermögens als eine Einleitung zur praktischen Philosophie.

Von
Abicht.

§. 1.

In der Lehre vom Willen, oder in der praktischen Philosophie kommen nothwendig Gefühle als Gründe der wirklichen Thätigkeit, oder als Triebfedern vor; ihr Vorhandenseyn im Bewußtseyn überhaupt, nicht weniger ihr Caußalverhältniß zu der Wirklichkeit der Willensthätigkeiten (oder ihre Bestimmung als Triebfedern); sind eben so unläugbare Thatsachen, wie das Daseyn der Vorstellungen im Bewußtseyn überhaupt, und deren Caussal-

salverhältniß zu den Arten der Willensthätigkeiten. Allen Willenstheorien, wenn sie nicht mangelhaft seyn, und unrichtig ausfallen sollen, muß demnach eben so wohl eine Untersuchung des lezten Ursprungs und der ursprünglich bestimmten Verschiedenheit der Gefühle vorausgehn, als es nöthig ist, daß man diesen Theorien eine Critik des Vorstellungsvermögens voranschickt.

Der scharfsinnige Recensent meiner Schriften in der Oberdeutschen Litter. Zeit. *) halte es mir einstweilen zu gute, wenn ich auch dießmal von diesen Sätzen ausgehe, und die Wichtigkeit und Nothwendigkeit einer Kritik des Gefühlvermögens abermals zu erweisen, und auf die Vollendung der-

*) S. Stück CXLI. den 2ten Dec. 1789. Die hier angeführten Erinnerungen betreffen meine Kritik des Willensgeschäfts 1788 und die Metaphysik des Vergnügens 1789 Ich widme ihnen hier deswegen eine besondre Betrachtung, weil es einleuchtend ist, daß ihnen Sätze zum Grunde liegen, welche die Kritik nicht aushalten, und die, so viel mir bekannt ist, doch von allen Freunden der kritischen Philosophie bey der Begründung der Willenslehre für ächt und erwiesen angenommen werden.

derselben vor irgend einem Schritte in der praktischen Philosophie von neuem zu dringen suche. Gegen meine Behauptung: daß in den Gefühlen, als in den Triebfedern des Willens, der Hauptschlüssel der praktischen Philosophie liege, macht er am angeführten Orte folgende Erinnerungen: „1. Vergnügen sezt den Willen nicht allein und vorzüglich in Thätigkeit; denn ein andres ist es, alle Willensthätigkeit ist mit Vergnügen oder Mißvergnügen (nicht auch mit Vorstellungen?) begleitet, ein andres, nur erwartetes Vergnügen (ich setze hinzu, nur Vorstellung des Gesetzes) kann zur Thätigkeit bestimmen. Gleichzeitigkeit ist nicht Caussalität. Eine so wichtige Frage muß nicht im Eingange zu einer Theorie des Vergnügens, sondern kann erst am Ende derselben entschieden werden.„ Ferner, 2. „Die Einschiebung des möglichen zu erwartenden Vergnügens (und die Einschiebung des Vernunftgesetzes) zwischen Vernunft und Wille bey moralischen Handlungen, als Ursache und Bestimmungsgrund der Thätigkeit, ist unnöthig und unbewiesen. Warum soll die reine Vernunft nicht für sich (durch ihre Vorstellung und durch ihr Gefühl? oder blos als transcendentaler Willensgrund gedacht?) praktisch seyn können? Warum

soll

ſoll ſie erſt des Mittels eines Gefühls (und einer Vorſtellung) bedürfen? Iſt jener arbiträriſche Satz: daß keine Thätigkeit ohne vorhergehendes Intereſſe (ſo wie ohne Vorſtellung) ſey, ſchon hinreichend und bewieſen?„ — Ich antworte: er iſt hinreichend und bewieſen, wie aus Folgendem zur Gnüge erhellen wird. Bey Num. 1. müſſen wir vor allen Dingen fragen: was verſteht man unter dem Willen? Wir müſſen den Begriff des Willens und ſeiner Thätigkeit ſorgfältig eintheilen, einmal in den Begriff des metaphyſiſchen, und dann in den Begriff des empiriſchen Willens und ſeiner Cauſſalität. Der Begriff des metaphyſiſchen Willens faßt nichts anders, als die Cauſſalität einer tranſcendentalen Urſache in ſich, aus welcher als aus einem ganz unbekannten Grunde diejenigen Phänomene, die wir dem Willen zuzuſchreiben pflegen, geradezu und abſolut abzuleiten ſind. Iſt nun die Rede von der Cauſſalität und Thätigkeit des Willens in dieſer Bedeutung; ſo läßt ſich ohne Widerſpruch behaupten, weder, daß die Vorſtellung eines Geſetzes, noch daß Vergnügen den Willen (die unmittelbare innre Quelle der Willenserſcheinungen) in Thätigkeit ſetze, und zwiſchen Willensthätigkeit und ihrem unbekannten metaphyſiſchen Beſtimmungsgrunde eingeſchoben werden könne. Ich ſage: keines von

beyden läßt sich ohne Widerspruch behaupten; denn im Falle man wollte, daß Vorstellung (und Gefühl), als empirische Gründe, die Thätigkeit des Willens und seine Phänomene bewirken sollen; so würde man eben dadurch, daß man in das Wollen empirische Gründe aufnimmt, den Begriff des empirischen Wollens aufstellen, und den Begriff des metaphysischen fahren lassen. Nenne man immerhin diesen metaphysischen Willen die reine praktische Vernunft in transcendentalem Sinne, (wiewohl die leztre Benennung viel zu enge, und bey weitem noch nicht mit dem metaphysischen Willen identisch ist); aber man gestehe auch zu, was nothwendige Folge ist, daß nämlich diese reine praktische Vernunft so wenig einer Vorstellung des Gesetzes, als eines andern Bestimmungsgrundes (des Gefühls) bedürfe; sondern, daß diese Vorstellung ein Theil der Folge ihrer transcendentalen Selbstthätigkeit sey, und, wenn man will, dem andern Theile derselben, nämlich den übrigen innern oder äußern Willensprodukten, zur Begleitung diene, welchen Posten der Begleitung der Herr Recensent den Gefühlen anweisen möchte. — Zu diesem Begriffe des metaphysischen Willens gelangen wir nun erst durch den Begriff des empirischen. Dieser leztere ist durch folgende Merkmale bestimmt: der empirische Wille ist eine innre Ursache

der

der Thätigkeit des Gemüths, deren Caussalität durch empirische, d. h. überhaupt bewußte Gründe bestimmt wird; ein Begriff, der aus Thatsachen abgezogen ist, und von welchem man auch in der praktischen Philosophie die Untersuchung anfangen muß. Der Grund hievon ist klar; wir müssen überall von den Erscheinungen, von dem Empirischen zu den transcendentalen Gründen übergehen; folglich auch von den empirischen Gründen der Willensthätigkeit zu den metaphysischen Gründen, welche die Quellen von jenen sind. Werden nun die Erscheinungen nicht vollzählig, in ihrem richtigen Unterschiede und Zusammenhange, der Untersuchung vorausgeschickt; so kann auch die Kritik der transcendentalen Gründe, und was damit zusammenhängt, nicht richtig ausfallen. So gelangte Kant zu seinem Begriffe des metaphysischen Willens oder der wirklichen transcendentalen Freyheit; er sonderte nämlich die Vorstellung des Vernunftgesetzes durch Kritik von allem Fremdartigen ab, und sah sie nunmehr billig als eine Thatsache an, deren Grund kein äußerer, sondern ein innerer metaphysischer Grund seyn mußte. Wenn er nun aber diesen transcendentalen Grund des Vernunftgesetzes zum Begriffe der ganzen metaphysischen Freyheit erheben wollte, (denn durch die eben angezeigte geschehene Absonderung wurde

das Vernunftgesetz noch blos als Erkenntnißgesetz, und dessen transcendentaler Grund blos als theoretischer Grund erwiesen); so mußte er voraussetzen, als Thatsache voraussetzen, 1. daß die Vorstellung des Gesetzes in empirischem Caussalverhältnisse zu den Willensthätigkeiten stehe, wenigstens, daß Vorstellung überhaupt ein empirischer Bestimmungsgrund des Willens sey; denn nunmehr erst konnte er auch dem transcendentalen Grunde des Vernunftgesetzes das nämliche Verhältniß zu den Willensthätigkeiten zuschreiben, oder kurz ihn als transcendentale Willensfreyheit angeben. — Diese Voraussetzung ist nun die nämliche, wie diejenige, welche ich in Absicht eines andern empirischen Willensgrundes, nämlich des Gefühls, in der Kritik des Willensgeschäfts voranschickte. Die Rechtfertigung meiner Voraussetzung lag im folgenden Raisonnement: Kant hat nur alsdann den ganzen Begriff der metaphysischen Freyheit erschöpft, wenn er 2. alle Thatsachen voraussetzt, die vorauszusetzen sind, wenn das ganze empirische Willensgeschäft (deren erste Grundlage in dem unbekannten metaphysischen Grunde hernach zu suchen ist,) dargestellt seyn soll. Sind nun Vorstellungen die einzigen und hinreichenden empirischen Bestimmungsgründe der Willensthätigkeit? sind die von Vorstellungen weit unterschiedenen Gefühle in Absicht

ſicht der Willensbeſtimmung im Bewußtſeyn müſſig? Kann alſo die ganze transcendentale praktiſche Vernunft (oder beſſer, metaphyſiſche Freyheit überhaupt, der metaphyſiſche Beſtimmungsgrund des Willens) nur in demjenigen unbekannten Grunde enthalten ſeyn, aus welchem blos die Vorſtellungen, als empiriſche Beſtimmungsgründe des Willens, fließen? und wenn er es nicht allein ſeyn kann, iſt nun derjenige transcendentale Grund, welcher den zweyten empiriſchen Beſtimmungsgrund des Willens, nämlich das Gefühl, erzeugt, mit jenem erſten eins und das nämliche, oder von ihm verſchieden? — Die verneinende Antwort auf die erſten zwey Fragen war leicht aus jeder Selbſtbeobachtung zu ſchöpfen; Gefühle, ſagte dieſe Erfahrung, kommen im Bewußtſeyn weit öfter, oder zum wenigſten als weit entſcheidendere Beſtimmungsgründe des Willens vor, als Vorſtellungen. Aber mit dieſer Erfahrung wurden die zwey andern Fragen oder, um ihren Inhalt allgemein anzugeben, die Kritik des Gefühlvermögens in der praktiſchen Philoſophie zu einem wichtigen Problem. Zu einem wichtigen. Sah man nämlich, nach Anleitung der Kantiſchen Kritik der praktiſchen Vernunft, in dem transcendentalen Freyheitsgrunde nur denjenigen, der das ganze Beſtimmen des Willens durch und mit ſeiner

ner Vorstellung des Vernunftgesetzes vollbringen sollte; so mußte 1. der Glaube an Freyheit, und was davon abhängt, im Zweifel bleiben, weil jener Freyheitsgrund nicht alles faßte, was der Wille zu seiner völligen Bestimmung verlangt; mit dem Vernunftgesetz habe ich (transcendentaler Grund) zwar Einen Willensgrund in meiner Gewalt, aber mit diesem allein werde ich nichts über den Willen ausrichten, welcher durch Gefühle getrieben seyn will, und diese sind nicht in meiner (des transcendentalen Grundes) Gewalt. — Aber gewöhnlich ließ der Freund der kritischen Philosophie die noch rückständige, dem Gefühle zugehörige, Bestimmung und Nöthigung des Willens neben der Vorstellung des Vernunftgesetzes entweder unmittelbar durch den transcendentalen Grund des Gesetzes ersetzen, und unmittelbar, man weiß nicht durch welche geheime Magie des Freyheitsgrundes, alle übrigen Gefühle aus ihrem Caussalverhältnisse zum Willen verdrängen, so daß der transcendentale Grund einen Theil der Willensbestimmung (die Richtung des Willens) mitrelbar durch seinen empirischen Grund, (durch die Vorstellung des Vernunftgesetzes), den andern Theil aber (die Wirklichkeit des Wollens und der Thätigkeit, welche sonst durch den zweyten empirischen Willensgrund, durch das Gefühl

bewirkt wird), unmittelbar und geradezu vollbringt. — Wie konnte man ihm aber bey dieser Behauptung auf sein Wort glauben? Wir kannten ja jenen transcendentalen Freyheitsgrund nicht weiter, als durch seine Vorstellung des Gesetzes, blos als Erzeuger der Vernunftidee; wie können wir also ihm, diesem Grunde, mehr Gewalt über die Willensthätigkeit einräumen, als diejenige, die man nach dem Zeugnisse der Erfahrung durch bloße Vorstellung über ihn hat, d. h. eine getheilte unentscheidende Gewalt? oder sichert uns etwa die Erfahrung durch nie fehlgeschlagene Zeugnisse, daß der transcendentale Freyheitsgrund (die metaphysisch-praktische Vernunft) mit seiner Vorstellung des Vernunftgesetzes die ganze Willensbestimmung vollbringe? Gewiß, weit gefehlt! der zweyte noch fehlende empirische Willensgrund (das Gefühl als Triebfeder) ist als solcher eine unläugbare Thatsache. — Oder aber, der kritische Philosoph ließ die dem Gefühle zugehörige Willensbestimmung durch ein Gefühl (der Achtung) vollbringen welches der transcendentale Freyheitsgrund dadurch erzeugen sollte, daß er mit seinem Vernunftgesetze gewisse, man weiß nicht woher entsprungene, Lieblingswünsche des Willens einschränken, und die für sie ergiebige Gefühlquelle, — man weiß nicht wie? und warum? — trü-

ben mußte. Allein wie dann, wenn die Vernunftvorstellung nichts einzuschränken und trübe zu machen fand? Woher alsdann das Gefühl der Achtung, und die mit ihm zu vollbringende Willensbestimmung? besteht etwa alsdann in dem bloßen kalten Ja der Uebereinstimmung des Gesetzes mit den Lieblingswünschen und ihren Gefühlen die ganze Hoheit des transcendentalen Freyheitsgrundes? Man darf weiter fragen: bürgt uns denn die Erfahrung genugsam für die aufgestellte Behauptung, daß die Vernunft mit ihrer Vorstellung des Gesetzes jederzeit und untrüglich das Gefühl der Achtung erzeuge? Und wenn uns nun die Erfahrung hierüber nichts zusichert, und vielleicht sogar mit der Schwere ihrer Gegenbeweise die Behauptung zu den willkürlichen Annahmen herunterdrückt; — was bleibt alsdenn noch übrig, um die Freyheit mit ihrem Anhange zu sichern, als eben dasjenige, nach dessen Beweis man allenthalben umsonst sich umsieht, nämlich der nothwendige Zusammenhang des transcendentalen Freyheitsgrundes mit einem entscheidenden Gefühle, als dem zweyten empirischen Bestimmungsgrunde des Willens, der durch eben diesen Zusammenhang zuerst in unsre Gewalt kommen kann. Von dem natürlichen Widerwillen des Herzens gegen eine Willenstheorie, in welcher die Gesetzgeberin nur immer die liebsten Wünsche

einzuschränken, und die süßesten Gefühle zu verbittern sich vorsetzen muß, ohne daß sie für alles dieß eine sichre reichere Erndte versprechen kann, und — von dem Ungehorsam des Herzens, der damit verbunden seyn mag, will ich jezt noch gar nichts erwehnen. —

Die Wichtigkeit der Kritik des Gefühlvermögens zeigt sich 2. in der Betrachtung, daß ohne diese Kritik absolut keine ächte vollständige Moral gedenkbar ist. Es kann auf keine Weise die Sache der Moral seyn, zu lehren, wie wir vermittelst des transcendentalen Freyheitsgrundes die Thätigkeit des Willens unmittelbar erzeugen sollen; sondern wie wir durch ächte empirische Gründe, die aber von jenem Freyheitsgrunde herstammen, den Willen empirisch frey zu bestimmen haben. Diejenige Moral nun ist rein, welche uns diese empirischen Willensgründe so rein und unvermischt vorlegt, wie sie unmittelbar aus dem metaphysischen Freyheitsgrunde fließen und zum Bewußtseyn kommen; sie ist vollständig, wenn sie uns die zur Bestimmung des Willens nöthigen Gründe allesamt in ihrer Reinigkeit bekannt macht. Die Vollständigkeit dieser Gründe darf aber nicht geradezu aus dem transcendentalen Freyheitsgrunde abgeleitet werden, wie wenn man also schließen wollte: aus dem metaphysischen Grunde

fließt

fließt das Vernunftgesetz, als ein empirischer Bestimmungsgrund des Willens, dieses Gesetz ist also (mehrere kennen wir noch nicht, die von diesem transcendentalen Grunde herkommen, sollte man sagen), der alleinige, hinreichende empirische Willensgrund. Vielmehr muß man zuerst alle Hauptgattungen dieser Gründe in dem Bewußtseyn und in der Erfahrung aufsuchen, und alsdann diese dadurch, daß man sie auf ihren transcendentalen Ursprung zurückführt, zu reinigen suchen. Wenn man nun bisher in der kritischen Philosophie nur die eine Gattung der empirischen Willensgründe (nämlich die Vorstellung, denn das Gefühl der Achtung ist in derselben noch etwas Unerwiesenes, und als einzige Triebfeder auf keine Weise gerechtfertigt), als solche gelten ließ, und glaubte, nachdem man die vorzüglichste derselben durch die Kritik gereinigt hatte, eine vollständige reine Moral durch sie begründen zu können; so konnte dieser rasche Schritt gar nicht gebilligt werden, er war nicht vorsichtig genug, und konnte leicht alles wieder verderben. Denn einmal kann es nun nicht weggeläugnet werden, daß die Gefühle eine andre Gattung empirischer Willensgründe sind, die ihren eignen Antheil (als Triebfedern) an der Bestimmung des Willens haben; eben so wenig kann man läugnen, daß vorzüglich die Gefühle dem Willen

die

die Endzwecke, um die sich alles Wollen herum, dreht, angeben helfen, und nur allein erfüllen können. Welches sind nun diese andern reinen Willensgründe, durch welche der transcendentale Grund den Willen bestimmen kann? Woran erkennt man sie? Welches sind die ächten Endzwecke, die dem Willen von ihnen vorgelegt werden können? Durch welche Willensbestimmungen, die sie in Gemeinschaft mit der ersten Gattung von Willensgründen (den Vorstellungen) bewirken, können diese Endzwecke erreicht werden? Wie verhalten sich diese zwey Gattungen von Willensgründen in Absicht ihres metaphysischen Grundes überhaupt zu einander? u. s. w. — Wie kann man, ohne auf diese wichtige Frage gnügende Antworten, die nur eine Kritik des Gefühlvermögens geben kann, gefunden zu haben, nur von ferne hoffen, eine vollständige reine Moral aufstellen zu können? — Schon dieses mag mich rechtfertigen, wenn ich abermals auf die Wichtigkeit und Nothwendigkeit der erwehnten Kritik aufmerksam mache, wenn ich vor allen weitern Unternehmungen in der praktischen Philosophie auf den Abschluß dieser Kritik dringe, und um genaue Prüfung dieser unbegründeten Theorie des Gefühls bitte.

§. 2. Gefühl ist von Vorstellung der Gattung nach unterschieden, und also eine

ganz

ganz eigne Erscheinung im Bewußtseyn neben der Vorstellung; die Quelle, und die Erzeugungsgesetze desselben machen folglich eine ganz besondre Untersuchung und Kritik nothwendig.

Zuvor müssen wir in dem Sprachgebrauche übereinkommen. Es soll das Wort Gefühl die Gattung desjenigen im Bewußtseyn bezeichnen, dessen eine Art das Angenehme (das Interesse überhaupt) ist, die andre Art das Unangenehme (das Mißinteresse überhaupt) ist. — Gefühl in dieser Bedeutung genommen ist nun ganz der Gattung nach von Vorstellung überhaupt verschieden; weil sich an dem Gefühle keines von den Merkmalen finden läßt, welche die Vorstellung zur Vorstellung machen. Eine Vorstellung ist nur dadurch Vorstellung, daß sie Etwas, einen Gegenstand, vorstellt, daß sie folglich auf den Gegenstand, den sie vorstellig macht, ferner daß sie auf ein Subjekt, dem sie den Gegenstand vorstellt, bezogen werden kann. Das Gefühl aber stellt keinen Gegenstand vor, man kann sich mit ihm keiner Eigenschaften eines Gegenstandes bewußt werden, es läßt sich nicht auf ihn beziehen als wenn es ein Repräsentant des Gegenstandes wäre; auch nicht unmittelbar auf das Subjekt, welches fühlt, außer nur

durch

durch die Vorstellung des Gefühls, welche aber nicht selbst Gefühl, sondern Vorstellung eines Gegenstandes, Gefühl genannt, ist. Das Gefühl ist also zwar ein eigner Gegenstand einer Vorstellung, aber es ist diese nicht selbst. — Vielleicht daß eben dieses, daß Gefühl ein innrer Gegenstand, und mit Vorstellungen vergesellschaftet ist, dazu beygetragen hat, die mehresten Philosophen glaubend zu machen, als sey Gefühl eine innre Vorstellung, die sich nur der Verwirrung, Dunkelheit, Compaktion und dem intensiven Grade ihrer Wirksamkeit nach von andern im Bewußtseyn unterscheide. Mehr als dieses veranlaßte aber ohnstreitig folgende Bemerkung diese Verwechselung: daß Gefühle in dem Grade abzunehmen und zu verschwinden scheinen, als die Vorstellungen Klarheit erlangen. Nun schloß man so: dasjenige, was durch Aufhellung der Vorstellungen verdrängt wird, ist gewöhnlich Dunkelheit und Verwirrung derselben; also besteht das Wesen eines Gefühls in der Dunkelheit und verwirrten Compaktion der Vorstellungen; diese, die Vorstellungen, sind die Materie eines Gefühls, jene Dunkelheit und Verwirrung aber ist die Form desselben; es lassen sich folglich auch alle Gefühle in klare Vorstellungen auflösen (anstatt, die Vorstellungen von gefühlten Gegenständen lassen sich in klare Vorstellungen auf-

lösen.) Die Philosophen würden in die Bündigkeit dieses Schlusses schon alsdann großes Mißtrauen gesetzt haben, wenn sie die Beobachtungen hätten hieher ziehen und benutzen wollen: daß in vielen Fällen mit der Klarheit der Vorstellung eines Gegenstandes das Gefühl zu wachsen und sich zu verstärken pflegt. Ein Liebhaber und Kenner der Malerey sieht sein Vergnügen in dem Maaße zunehmen, in dem seine Vorstellung des Gemäldes, der Darstellung und wahren Verbindung der Theile desselben klärer wird; und unsre angenehme Bewunderung steigt, je mehr wir an einem starken die Arbeit aller seiner Muskeln und Sehnen bemerken. Allein, so viel Abbruch diese Beobachtungen der Consequenz jenes Schlusses hätten thun können; so bemerkt man doch leicht, wie viel Lücken zu Ausflüchten sie noch übrig gelassen hätten, die nun aber durch obige Vergleichung zwischen Vorstellung und Gefühl, und durch die Darlegung des Unterschiedes von beyden mit einemmale verstopft sind. Vielleicht fodert man von mir, daß ich die eignen Merkmale eines Gefühls positiv angeben, und dadurch dessen Unterschied von der Vorstellung auch von dieser Seite, und vielleicht zur glücklichen genauern Kenntniß des Gefühls, angeben möge. — Diese Foderung wird unbillig, so bald man bedenkt, daß die Angabe der Merkmale des

Ge-

Gefühls nur dadurch überhaupt möglich ist, daß wir es entweder mit sich selbst, oder mit seiner Nebengattung, nämlich der Vorstellung, vergleichen; — ein andres würde seyn, wenn das Gefühl selbst Vorstellung wäre, alsdann würde man durch Aufmerksamkeit auf den verschiedenen Inhalt derselben (weil dieser Inhalt schon an sich ein Mannigfaltiges von Vorstellungen ist) die unter sich verschiedenen Merkmale der Vorstellung angeben können. — Allein, wollten wir Gefühl mit Gefühl vergleichen, so würden wir keine Merkmale der Gattung Gefühl, sondern nur Merkmale ihrer Arten, etwa des angenehmen und unangenehmen Gefühls, erhalten; und doch ist es uns jezt weniger um diese als um jene zu thun. Es bleibt uns demnach nichts anders übrig, als durch die Vergleichung der Gattung (Gefühl) mit ihrer Nebengattung (Vorstellung) ihren Unterschied aufzusuchen, und mit ihm beide von einander zu scheiden, so wie wir es oben gethan haben. Freylich erhalten wir dadurch nur negative Merkmale des Gefühls; allein diese sind in der That schon hinreichend; denn wir wollen jetzt nur noch wissen, ob Vorstellung und Gefühl von einander überhaupt unterschieden sind? und diese Frage wird mit der Angabe jener, obgleich negativen, aber denn doch Unterscheidungsmerkmale zur Gnüge beant-

wortet. — Ist aber das Gefühl eine ganz eigne Gattung von Erscheinungen im Bewußtseyn, die mit einer andern, der Vorstellung nämlich, nicht verwechselt werden darf; so dürfen auch die Quelle und die Erzeugungsgesetze der letztern mit jenen der erstern nicht verwechselt werden, und wir müssen uns bemühen, der Quelle des Gefühls eben so, wie der Quelle der Vorstellung auf den Grund zu kommen.

§. 3. Gefühl ist Etwas im Bewußtseyn, eine Erscheinung in demselben, die nicht von außen aufgefaßt, die dem Gemüthe nicht eingeflößt, und von den Außendingen von außen gebildet, und so unmittelbar von ihnen dem Bewußtseyn übergeben, und mitgetheilt wird. Folglich ist das Gefühl ein innres Erzeugtes, eine unmittelbare Wirkung des Gemüths, deren nächster erzeugender Grund überhaupt das Gefühlvermögen ausmacht.

Es ergieng dem Gefühle wie der Vorstellung, daß es so wie diese fast ganz als ein mitgetheiltes Produkt äußerer Dinge angesehen wurde; ich sage fast, denn man hat sich nicht bestimmt und deutlich genug über diesen Punkt in den Philosophien ausgelassen; man muß deshalb die Meynungen hier-

hierüber mehrentheils blos aus den Folgerungen, die man auf seine Voraussetzung baute, errathen. Das Gefühl scheint dieses Schicksal der Verwechselung zu verdanken zu haben, von der in dem vorigen Paragraphen die Rede war; sonst, sollte man glauben, hätte sich folgendes Raisonnement gleichsam von selbst aufgedrungen, und wäre von selbst in die Augen gesprungen, welches nun aber durch die, seiner interessanten Folgen wegen hartnäckig behaupteten, Theorie der Vorstellung (als etwas von außen Mitgetheiltes), auch wenn sich dadurch noch so große Schwierigkeiten und Widersprüche häuften, wieder verdrungen wurde: Es setzte nämlich die Behauptung, daß Gefühl als solches ein von außen mitgetheiltes Etwas sey, die Meynung voraus (die gröbste, an die der Menschenverstand anstoßen kann), als wenn die Seele ein hohles Gefäß sey, in welches das Gefühl wie eine flüssige Materie könne eingegossen werden, wozu die Organen und Nerven als Röhren zu dienen, und wobey die Seelen sich blos leidend zu verhalten (zu empfinden) brauchten; ferner, als wenn das Gefühl eine bewegbare substanzielle Materie sey, die in und an den Außendingen anzutreffen ist. — Man würde die Inconsequenz sehr weit treiben, wenn man aus dem Gesagten folgern wollte: daß also die Außendinge, worunter auch der

menschliche Körper gehört, auf keine Weise als Gründe des Gefühls dürften angesehen werden. Offenbar entspringt nur diese Folge daraus: Aussendinge machen nicht unmittelbar das Daseyn des Gefühls, als eines solchen, im Bewußtseyn möglich, ihre mittelbare Caussalität desselben wird aber deshalb gar nicht in Zweifel gezogen. Es ist uns aber, wichtiger Resultate in der praktischen Philosophie wegen, darum zu thun, genau zu wissen, in welchem Zusammenhange, und auf welche Weise die äußern Dinge das Gefühl möglich machen? Dieß läßt sich aber nicht anders ausmachen, als daß wir den unmittelbaren nächsten innern Grund der Möglichkeit des Gefühls kennen zu lernen suchen, und das Verhältniß jener Dinge zu diesem innern Grunde erörtern, mit einem Worte, durch die Kritik des Gefühlvermögens. Wie man nun das Gefühlvermögen erforschen und erkennen könne? würde aber eine schwierige, ja unmöglich zu beantwortende Frage seyn, wenn sie einerley Bedeutung mit folgender Frage hätte: wie erforscht und erkennt man das Subjekt, das Ding, dem das Gefühlvermögen zukommt? wie erforscht und erkennt man die Art, wie den Dingen dieses Vermögen möglich ist, und in ihm subsistirt, u. d. gl. Wir verlangen aber zum guten Glücke nichts weiter zu wissen, als die festgesetzte Art der

Aeußerung, oder des Grundseyns dieses Gefühlvermögens, die in seiner Natur nothwendig bestimmte Weise der Erzeugung des Gefühls, mit einem Worte, das Gesetz desselben.

§. 4. Das Gefühlvermögen läßt sich nur als thätiger Grund, oder als Spontaneität denken; es ist deswegen genau zu unterscheiden von dem Empfindungsvermögen, und dem zu Folge muß auch das Gefühl nicht mit der Empfindung verwechselt werden. Dieser Unterschied hindert es aber nicht, daß das Gefühlvermögen mit dem Empfindungsvermögen zusammenhänge, und das Gefühl durch die Empfindung bestimmt werde; unter welcher Bedingung aber? und wie weit? muß die genauere Kritik des Gefühlvermögens lehren.

Kann das Gefühl für nichts anders gelten, als für eine unmittelbare Wirkung des Gemüths; so kann auch der nächste Gefühlgrund der Seele nur als ein solcher gedacht werden, welcher wirkt, der nur durch seine Thätigkeit oder Spontaneität, nicht aber durch ein Leiden, das Gefühl — seine Wirkung — möglich macht. In den engsten Begriff des Gefühlvermögens muß also noch nichts

anders als Spontaneität aufgenommen werden, die durch ihre Eigenheit, welche das Gesetz derselben abgiebt, unterscheidbar und bestimmbar seyn muß. Auf ein von ihr verschiedenes Vermögen, welches gar nicht in den Begriff des Gefühlvermögens gehört, kommt man alsdann, wenn nach dem Grunde der Wirklichkeit des Gefühls gefragt wird. Soll es nämlich denkbar werden, daß die Spontaneität ein Gefühl wirklich für das Bewußtseyn erzeuge; so muß ein andrer Grund vorausgesetzt werden, welcher die Spontaneität zur wirklichen Thätigkeit bestimme. Dieser nächste Grund der wirklichen Thätigkeit (von den mehr entfernten hernach) ist das eigentliche Empfindungsvermögen, welches nur den Grund der Möglichkeit enthält, daß alle Art der innern Spontaneität durch Afficiren einer — innern oder äußern — Ursache zu der ihr eigenen Art von wirklicher Thätigkeit veranlaßt und bestimmt werden kann. Die durch das Afficiren irgend einer Ursache vermittelst des Empfindungsvermögens möglich gemachte Veranlassung und Bestimmung in der Spontaneität selbst ist, die Empfindung. Empfindung ist daher keinesweges schon Gefühl, sondern nur dasjenige im Gemüthe, welches der Wirklichkeit der Gefühle vorhergeht, und vorhergehen muß; und Empfindungsvermögen ist auf

keine Weise das Gefühlvermögen, sondern nur eine Vermögenheit, welche von der Wirklichkeit der Caussalität des Gefühlvermögens, obschon nothwendig, vorausgesetzt wird. Ich wünsche nicht, daß man das Empfindungsvermögen in den Begriff des Gefühlvermögens (und eben so wenig in den des Vorstellungsvermögens) aufnehmen möge; indem es einleuchtend ist, daß das Empfindungsvermögen zur Möglichkeit des Gefühls als eines solchen (und eben so der Vorstellung) nicht im mindesten beytrage; sondern daß, wie gesagt, nur die Wirklichkeit und bestimmte Maße oder Mehrheit des Gefühls von ihm abhange. Noch weniger ist es zu wünschen, daß man das Empfindungsvermögen als eine Receptivität beschreibe und annehme, mit und durch welche irgend etwas, welches man Materie und Stoff zum Gefühle (oder auch zur Vorstellung) zu nennen pflegt, den Spontaneitäten zur Bildung eines Gefühls (oder einer Vorstellung) gegeben, und mitgetheilt werde. Daß so etwas von Materie und Stoff überhaupt durch äußre Ursachen gegeben werden könne, ist unerweislich, und verfälscht meines Erachtens den Begriff des Gefühlvermögens, (und Vorstellungsvermögens), indem man, wenigstens durch den sinnlichen Nebenbegriff des Recipirens eines Stoffs, verführt wird, den Gedanken unterzuschieben, als

sey in den afficirenden Ursachen und Dingen etwas dem Ausfließenden Aehnliches vorhanden. — Genug, nach den sorgfältigen Absonderungen der Gründe, in denen das Daseyn des Gefühls (und der Vorstellung) im Bewußtseyn, als eines Produkts, gesucht werden muß, ergiebt es sich klärlich, daß die Materie und die Art des Gefühls (und der Vorstellung) nur in dem innern Grunde, den wir Gefühlvermögen (so wie für die Vorstellung das Vorstellungsvermögen) nennen, ihren nächsten Ursprung haben; in allen übrigen Gründen, die bey der Wirklichkeit, und bey dem empirischen Unterschiede der Gefühle (und Vorstellungen), welcher Unterschied blos auf das Mehr und Wenig des Erzeugten, aber nicht auf die Materie oder auf das Erzeugte als solches geht, vorkommen müssen, darf auch nicht mehr gefunden werden, als man außer dem Gefühlvermögen zu suchen berechtigt ist, nämlich die Wirklichkeit und diesen empirischen Unterschied der Gefühle; — eben dieß gilt auch bey den Vorstellungen und ihrem Vermögen. Nicht sie, diese andern entfernteren Gründe, machen durch sich das Gefühl als solches möglich, dieß gehört ganz allein dem Gefühlvermögen, als einer nach einem eignen Gesetze, auf eine in ihrer Natur auf immer festgesetzte Weise, thätigen Spontaneität. Jene andern Gründe können also

auch

auch nicht anders Gefühle hervorbringen, als nur allein dadurch, daß sie mit dem Gesetze des Gefühlvermögens in Zusammenhang treten, und geschickt sind, das Vermögen seinem Gesetze gemäß zur Thätigkeit, und also auch zur Dargabe eines Gefühls zu bestimmen. Unter diese äußern Gründe rechne man alle körperliche Affektionen zusamt den Dingen, die sie hervorbringen; und es wird das Resultat schon jetzt hervordämmern, daß eine richtige Theorie des Gefühlvermögens an neuen Aufschlüssen in verschiedenen andern Wissenschaften nicht arm seyn könne.

§. 5. **Es ist unläugbare Thatsache: Kein Gefühl im Bewußtseyn ist gedenkbar ohne Vorstellung des Gegenstandes überhaupt, den man fühlt (sonst, den man empfindet). So unzertrennlich nun und nothwendig verbunden Gefühl und Vorstellung des gefühlten Gegenstandes im Bewußtseyn ist; so unzertrennlich und nothwendig verbunden muß die Spontaneität, welche die Vorstellung, mit der Spontaneität, welche das Gefühl erzeugt, seyn.**

Wenn man diese Thatsache gehörig im Bewußtseyn auffassen, und in ihrem Werthe unangefochten lassen will; so muß man auf die Foderung Ver-

zicht thun: daß die Vorstellung des Gegenstandes, den man fühlt, Klarheit und Deutlichkeit im Bewußtseyn habe; nicht weniger muß man diese Foderung fahren lassen: daß man klärlich sich vorstelle, was? und welche Eigenschaften an dem Gegenstande in der Vorstellung diejenigen seyen, welche gefühlt werden? Der Weg, diese Thatsache so anzuerkennen, wie sie ist, ist dieser: Zuerst setzt man die angezogene Bemerkung an den klaren Vorstellungen der Gegenstände und ihren Eigenschaften, die gefühlt werden, fest, und führt sie durch so viele gleiche und ähnliche Fälle hindurch, als uns die Erfahrung nur anbietet. Hierauf nimmt man diejenigen Fälle vor sich, in welchen wir zwar Vorstellungen der Gegenstände, welche gefühlt werden, aber keine klaren Vorstellungen ihrer gefühlten Eigenschaften haben; und bemerkt dabey den innerlichen Drang nach der Aufklärung dieser gefühlten Eigenschaften. Schon in diesem Falle, aber noch weit mehr in demjenigen, wo wir beym Mangel einer klaren Vorstellung des gefühlten Gegenstandes überhaupt, uns gedrungen sehen, wenigstens diese Vorstellung des ganzen Gegenstandes aufzusuchen und aufzuklären (der letzte Schritt, die Thatsache festzustellen), wird es unwidersprechlich, daß wir im Bewußtseyn genöthiget sind, das Daseyn der Vorstellung des gefühlten Gegenstandes

über-

überhaupt bey jedem Gefühle anzunehmen, und dieſes Daſeyn derſelben für nothwendig zum Daſeyn des Gefühls zu halten. Der Zwang, die Vorſtellung aufzuklären, um wenigſtens den Gegenſtand des Gefühls zu wiſſen, ſetzt offenbar die Nothwendigkeit des Vorhandenſeyns derſelben überhaupt voraus; das Gemüth iſt ſich bewußt, ſie *muß* vorhanden ſeyn, deswegen *kann* ſie aufgeklärt werden. Es kann nun auch, ohne der Sicherheit der Thatſache etwas zu ſchaden, zugeſtanden werden, daß ſich manche Vorſtellungen nicht, und noch weniger ihre gefühlten Eigenſchaften, aufklären laſſen, wie denn der Fall in der Geſchichte der körperlichen Gefühle häufig vorkommt, wo der gefühlte Theil des Körpers ſo wenig, wie ſeine gefühlten Eigenſchaften bis zur Klarheit erhoben werden können; aber genug, daß wir ihn mit unſerm Vorſtellen zu erreichen, und uns ſeine Eigenſchaften klar zu machen ſuchen müſſen. — Dasjenige nun, was dieſe Thatſache Eigenes in den Wirkungen (Gefühl und Vorſtellung des gefühlten Gegenſtandes) vorlegt, nämlich das nothwendige Beyſammenſeyn von beyden im Bewußtſeyn, muß auch auf etwas Eigenes in den Gründen derſelben leiten, welches dem Eigenen in der Wirkung entſpricht, nämlich die ſpontaneen Gründe der Vorſtellung und des Gefühls müſſen ſo unzertrenn-

trennlich verbunden wirken, so unzertrennlich im Bewußtseyn ihre Produkte sind.

§. 6. Die eben vorgetragene Thatsache enthält mehr, noch den Zusatz nämlich: daß die Vorstellung des gefühlten Gegenstandes nur als Grund, und das Gefühl nur als seine Folge vorkommen könne. Die Spontaneität des Vorstellens (oder das Vorstellungsvermögen) enthält also den Grund und die Bedingung überhaupt, die gesetzt werden muß, wenn die Spontaneität des Fühlens sich äußern soll, mit einem Worte, die Spontaneität des Vorstellens enthält das Gesetz und Princip des Gefühls; und Vorstellungs- und Gefühlvermögen sind nur Aeste einer und der nämlichen Spontaneität, nämlich der Spontaneitat des Bewußten überhaupt.

Sobald einmal jene Thatsache (§. 5.) ausgehoben und berichtiget ist; so hält es nicht mehr schwer, auch diesen Zusatz in ihr zu finden; die nothwendige Verbindung zwischen Vorstellung des gefühlten Gegenstandes und zwischen Gefühl leitet unmittelbar darauf; wenigstens wird diejenige einen solchen Caussalzusammenhang zwischen beyden

zu erwarten leicht angezogen werden, welcher mit Kant das Nothwendige der Verbindung zwischen Grund und Folge überall zu bemerken sich angewöhnt hat. Damit man aber nicht denke, als habe ich diesen Zusatz blos aus der nothwendigen Verbindung, die sich in jener Thatsache offenbart, geschlossen, und ihn daraus, angeführt von dem bloßen allgemeinen, uud alleingenommenen, und vielleicht deswegen noch für trüglich gehaltenen Charakter des Princips der Caussalität (nämlich von dem Charakter der nothwendigen Verbindung zwischen zwey Objekten) abgeleitet; so müssen wohl die zwey andern Kennzeichen, woran sich das Daseyn und die Realität dieses Princips in dem Gegebenen unwidersprechlich erkennen läßt, aus jener Thatsache genauer entwickelt werden. — In jener Thatsache schließt also das Bewußtseyn die Vorstellung des gefühlten Gegenstandes als vorhergehend, und das Gefühl als nachfolgend ein; das erste Kennzeichen! — Kein Gegenstand ist Gegenstand des Gefühls, wo er nicht als Grund desselben vorkommt, und gedacht werden kann; gedacht werden kann, wie er durch seine Thätigkeit und durch seine Einwirkung auf das Empfindungsvermögen Ursache eines Gefühls ist, welche Ursache der Wirkung (dem Gefühle), so wie allezeit, vorausgeht. Nun kann aber der Gegen-

genstand unmittelbar nicht innre Ursache des Gefühls seyn, er muß es nur durch seinen Repräsentanten, d. h. durch die Vorstellung desselben werden; die Vorstellung des Gegenstandes ist also dem Gefühle eben so vorausgehend, wie die Caussalität des gefühlten Gegenstandes dem Gefühle. — Die Ordnung in der Verbindung der Vorstellung mit dem Gefühle im Bewußtseyn kann in eben diesem Bewußtseyn unmöglich umgekehrt werden, das zweyte Kennzeichen! Es läßt sich das Gefühl nicht denken als Etwas dem gefühlten Gegenstande und seiner Vorstellung Vorausgehendes, nicht denken als Etwas, welches Grund der Vorstellung des Gegenstandes überhaupt, eben so wenig, welches Grund des gefühlten Gegenstandes selbst sey. — Das aus der Thatsache dargestellte einfache Caussalverhältniß zwischen Vorstellung des gefühlten Gegenstandes und Gefühl ist also durch diese Kennzeichen hinreichend gerechtfertigt und erwiesen; Vorstellung ist nur dem Gefühle vorausgehend, beyde können nicht umgekehrt, und überhaupt nie getrennt werden.

So wie nun Vorstellung überhaupt der Grund des Gefühls ist; so muß auch nothwendig die Spontaneität des Vorstellens als der allgemeine, so weit freylich noch unbestimmte nächste Grund und Princip des Fühlens gelten; in dieser Spontaneität muß

aber

aber die nähere Bestimmung nothwendig enthalten und zu finden seyn, wodurch sie sich zur Spontaneität des Fühlens qualificirt. Nunmehr, nachdem dieser Zusammenhang und diese Verbindung des Vorstellens und Fühlens in einer und der nämlichen Spontaneität klärer einleuchtet, läßt sich auch deutlicher begreifen, wie eine und die nämliche Empfindung so unausbleiblich theils das Daseyn einer Vorstellung, theils das Daseyn eines Gefühls im Bewußtseyn erzielen kann; die Spontaneität von beyden ist eine und dieselbe, nur verschiedene Bestimmungen derselben, (welche noch aufzuklären sind), machen sie theils zur Spontaneität des Vorstellens, theils zur Spontaneität des Fühlens; aber sie wird durch das nämliche Afficiren und Empfinden nach ihren beyden Bestimmungen zur Thätigkeit veranlaßt und bestimmt, und folglich auch zur Dargabe der beyden diesen bestimmten Thätigkeiten entsprechenden Produkten, der Vorstellung nämlich, und des Gefühls.

§. 7. Geht die Vorstellung, welche als Grund des Gefühls gedacht werden muß, dem Gefühle voraus; so geht auch derjenige Aktus der Spontaneität, womit sie Grund der bloßen Vorstellung (als des möglichen Gefühlgrundes) wird, demjenigen Aktus, wo-

womit sie vermittelst der Vorstellung Grund des Gefühls wird, voraus. Dieser letzte Aktus setzt also jenen und ihr Produkt (Vorstellung) voraus, und er, dieser Aktus zum Gefühle, muß ein solcher seyn, durch welchen die Spontaneität die durch den ersten Aktus erzeugte Vorstellung von neuem (ausser dem Erzeugen derselben) behandelt. Welches sind nun diejenigen möglichen Aktus, wodurch die Spontaneität eine Vorstellung behandeln kann?

Dieser Satz ist eine unmittelbare Folge des Vorhergehenden Vorstellung eines Gegenstandes muß als Grund dem Gefühle vorausgehen; bis zu dieser Folge kam die Theorie in dem vorigen Paragraphen. Da nun aber das Daseyn einer Vorstellung nothwendig einen Aktus der (in Rücksicht auf das Produkt, Vorstellung), vorstellenden Spontaneität voraussetzt; so muß dieser Aktus des Vorstellens als ein mehr entfernter, und die Vorstellung selbst als ein näherer Grund des Gefühls, also beyde als etwas dem Gefühle Vorhergehendes angesehen worden. Es lassen sich füglich diese beyden, der Aktus des Vorstellens und die Vorstellung selbst, als Zurüstung ansehen, welcher, weil sie noch nicht das Werk selbst sind, neue Anstalten

fol-

folgen müssen, durch welche erst mit der Zurüstung das Werk vollendet wird. Unter diese Zurüstung gehört alles, was die Vorstellung als Vorstellung, sie mag übrigens Begriff oder Idee seyn, erfordert; denn auch diejenigen Vorstellungen, welche Begriffe und Ideen sind, müssen als Gründe des Gefühls, und also als Zurüstung angesehen werden; folglich gehören auch diejenigen Modifikationen des Aktus der Spontaneität, wodurch sie die Vorstellung als Begriff und Idee erzeugt, zu den entferntern Gründen des Gefühls, oder zu der Zurüstung, nicht aber zu dem nächsten Grunde und zu der letzten Anstalt, wodurch alle diese Gründe und Zurüstungen vollendete und hinreichende Gründe des Gefühls werden. — Dieser nächste Grund, diese letzte Anstalt der Spontaneität zur Erzeugung des Gefühls läßt sich nun aus dem Vorauserwiesenen schon hier im Allgemeinen bezeichnen, und somit das Gesetz des Gefühlvermögens, d. h. der unmittelbare Grund, durch den das Gefühl nothwendig als Folge gesetzt wird, im Allgemeinen berühren. Muß nämlich die Vorstellung überhaupt als Grund des Gefühls angenommen werden; so kann sie nicht dieser erforderliche Grund seyn, in so fern sie blos Vorstellung, und als solche blos im Bewußtseyn vorhanden ist, sondern in so fern

sie entweder selbst als Grund handelt, und Gefühl erzeugt, (ein ungedenkbarer Fall) oder in so fern sie durch einen neuen Aktus der Spontaneität behandelt und zum Grunde des Gefühls gemacht wird*). Dieser letzte Aktus der Behandlung, welcher also unumgänglich nöthig ist, wäre nun aufzusuchen, zu unterscheiden und bestimmt zu bezeichnen, um ihn in dieser Bestimmung als den unmittelbar vor dem Gefühle gesetzten Grund, oder als Gesetz und Princip des Gefühls aufzustellen. — Man überschaue noch einmal an der Grenze des Princips die Voraussetzungen, und ihren geschlossenen und gemessenen Gang, damit man sich völlig überzeuge, daß weder zu viel, noch zu wenig Wegs zurückgelegt worden ist, um daraus sicher ermessen zu können, daß wir an der Grenze sind, von der wir nun zu dem Princip, zu dem Thore des Tempels der Freude, hinübergehen wollen.

§. 8. Nun giebt es nur zwey mögliche Arten der Aktus, durch welche die Spontaneität ihre erzeugten Vorstellungen behandeln kann; entweder sie muß sie auf ihr Ob-

*) Die Vorstellung kann man den materialen, und den angezeigten Aktus ihrer Behandlung den formalen Grund des Gefühls nennen.

Objekt, oder auf ihr Subjekt beziehen. Durch denjenigen Aktus aber, wodurch eine Vorstellung auf ihr Objekt bezogen wird, werden Anschauungen und Erkenntnisse der Gegenstände erzeugt, mit dieser Beziehung wird der Gegenstand angeschaut, gedacht und erkannt, welches der gerade Gegensatz vom Fühlen ist; — demnach bleibt nur der andre von den zwey möglichen Aktus der Spontaneität, wodurch eine Vorstellung zum unmittelbaren nächsten Grunde des Gefühls qualificirt werden kann, noch übrig, derjenige nämlich, womit die Vorstellung auf das Subjekt, auf das Ich bezogen, und das Selbstbewußtseyn erzeugt wird. Folglich ist

Das Grundgesetz und Princip des Gefühlvermögens dieses: „Mit dem „Selbstbewußtseyn ist noth„wendig und unmittelbar Ge„fühl im Bewußtseyn gesetzt.„

Es ist nicht überflüßig, voraus einige Worte über die Schwierigkeit zu sagen, die sich dem Aufsuchen der Bedingungen des Gefühls mehr, als dem Forschen nach den Bedingungen der Erkennt-

niß entgegensetzt; es kann dieß dazu dienen, theils um das Urtheil der kritischen Philosophen zu entschuldigen, daß es unmöglich sey, ein solches Princip des Gefühls zu finden, theils um die Untersuchung dieses Grundgesetzes mehr zu erleichtern, theils aber auch um dasjenige kenntlich zu machen, was ich in dieser Theorie Andern zu verdanken habe *). — Die verschiedene Natur der Vorstellung und des Gefühls bringt es mit sich, daß man, um die Principien oder Bedingungen von beyden zu suchen, zwey ganz verschiedene Wege einschlage. Bey der Vorstellung findet man ein mannigfaltiges Bedingtes, welches in und mit der Vorstellung (oder auch der Erkenntniß) selbst vorgestellt wird, zu welchem Bedingten nun die Bedingungen im Vorstellungsvermögen ohne weitern Umschweif gesucht werden können. Nicht so bey dem Gefühle; in diesem ist kein mannichfaltiges Bedingtes, welches vorgestellt wird, zu dem man in dem Gefühlvermögen die Bedingungen aufsuchen, und mit dem einzelnen Bedingten bezeichnen kann. Aus dem Gefühle überhaupt als dem Totalbedingten kann noch blos die

*) Ich bekenne mit Vergnügen, daß die vortrefliche Reinholdische Entwicklung des Vorstellungsvermögens Vieles zur Schärfung dieses neuen Beweises beygetragen hat; und ich bringe hiemit dem Verf. meinen Dank dafür.

die unbestimmte allgemeinste Bedingung angegeben werden: Das Gefühl wird durch die Spontaneität des Fühlens möglich; allein die Form dieser Spontaneität; ihre eigenthümliche Bestimmung und Art, Grund des Gefühls zu seyn, läßt sich aus dem bloßen Gefühle nicht entwickeln; dieß muß allein auf dem andern Wege, nämlich aus der nothwendigen Verbindung dieser Spontaneität mit der des Vorstellens herausgebracht werden. Wollte man nun, um die bestimmte Bedingung des Gefühls zu finden, den ersten schon betretenen Weg versuchen; so müßte der Versuch nothwendig fehlschlagen, und anscheinlich zu dem Urtheile berechtigen, daß sich die bestimmte nächste Bedingung des Fühlens a priori nicht erkennen lasse. —

Die beziehende Handlung der Spontaneität, durch welche vermittelst einer Vorstellung das Selbstbewußtseyn entsteht, nannte ich auch in der Metaphysik des Vergnügens das Selbstanschauen, und das Selbstbewußtseyn die Selbstanschauung. Diese Benennung mag stehen bleiben, wenn man sich bey ihrem Gebrauche vor folgenden Mißverständnissen, denen sie ausgesetzt seyn kann, verwahren will. Man darf nämlich das Selbst, welches angeschaut wird, nicht als Objekt der Anschauung annehmen, denn in diesem Falle würde das Selbstanschauen ein bloßes Vorstellen bleiben; sondern

man muß es immer als Subjekt im Sinne haben. Aber die Anschauung des Selbst als Subjekts muß demohnerachtet eben so verschieden in seiner Art, und in seinen Folgen der Gefühle seyn, wie die Vorstellungen, womit das Selbst angeschaut wird, welche in ihrer Verschiedenheit auch durch das Beziehen auf das Subjekt zu verschiedenen Arten von Gründen des Gefühls, wofür sie nun überhaupt anerkannt sind, gemacht werden; kurz die verschiedenen Vorstellungen müssen als verschiedene Gründe und Gesetze für das Beziehen der Spontaneität auf das Subjekt, oder für das Selbstanschauen angesehen werden: sie würden sonst verschiedene Gründe ohne verschiedene Folgen seyn. Auch darf man nicht bey dem anzuschauenden Selbst an die transcendentale Substanz des Selbst denken, und aus der Unmöglichkeit, diese anzuschauen, und auf diese die Vorstellung zu beziehen, auf die Unmöglichkeit der Selbstanschauung als des Gefühlgrundes schließen. Die Anschauung des Selbst als eines transcendentalen Subjekts würde gar nicht einmal diejenige seyn können, die hier gemeint ist; sie würde ein bloßes Vorstellen, ein Beziehen der Vorstellung Substanz auf ein Objekt, aber nicht auf das Subjekt seyn. Mit dem Selbstanschauen wird nichts in der Vorstellung des Selbst als Objekts gesetzt und hervorgebracht

bracht, es geschieht kein Erkennen; — was sonst? wir kennen blos den unläugbaren Aktus, und nunmehr auch sein Grundseyn von einem Resultate, nämlich von dem Selbstbewußtseyn in nothwendiger Verbindung mit dem Gefühle; wir kennen blos den Aktus als verschieden von demjenigen, wodurch der Gegenstand im Bewußtseyn dargestellt wird, als einzig in seiner Art, aber unläugbar und weiter unerklärlich. — Endlich muß auch das Selbstbewußtseyn nicht selbst für Gefühl angenommen werden; sondern für dasjenige, mit welchem durch das Beziehen einer Vorstellung aufs Subjekt zugleich und nothwendig Gefühl verbunden seyn muß; man will so viel sagen: der Aktus des Beziehens einer Vorstellung auf das Subjekt ist der Aktus des Erzeugens sowol des Selbstbewußtseyns als des Gefühls.

Der Zweck, der in der Metaphysik des Vergnügens aufgestellten Bedingung des Gefühls den Rang eines Princips a priori zu verschaffen, ist nun, wofern geschlossene Gründe ihr Gewicht behalten müssen, erreicht. Die Priorität des Princips ist nämlich vorhanden, sobald erwiesen ist, daß eine im Bewußtseyn nothwendige Thatsache den innern Grund oder das Princip nothwendig macht, daß die Thatsache mit ihrer Nothwendigkeit im Bewußtseyn müßte aufgehoben werden,

wenn ihr Princip aufgehoben werden sollte, und daß, ohne das Daseyn des Princips vor aller Erfahrung des Gefühls vorauszusetzen, keine Erfahrung des Gefühls würde möglich gewesen seyn; lauter Punkte, worauf die in diesen Paragraphen vorgelegten Gründe geradezu führen. An dieser Priorität wird dadurch nichts geändert, sie wird dadurch nicht zur Empirie herabgestimmt, daß das Princip aus einer empirischen Thatsache entwickelt worden ist; es würden sonst alle Principien ihren Ursprung auf Priorität müssen fahren lassen; — ein andres würde seyn, wenn es durch bloße Induktion aus den Erfahrungen abgeleitet wäre, so daß es hieße: mit Selbstbewußtseyn ist Gefühl verbunden, wie wir es aus vielen Erfahrungen wissen. Der Priorität wird ferner auch dadurch nichts an ihrem Range benommen, daß das Bewußtseyn der Folge des Princips (nämlich des Gefühls) nur in der Erfahrung, d. h. nach dem wirklichen Beziehen erfahrner Vorstellungen aufs Subjekt, vorkommen kann; und daß die aus dem Princip abgeleiteten Grundsätze a priori erst in und nach dieser Erfahrung an Beyspielen deutlich gemacht werden können; denn eben dieß finden wir auch an den Erkenntnißgrundsätzen a priori; diese machen blos bekannt, wie Gegenstände des Erkennens zum möglichen Erkennen (dessen nothwendige Beschaf-

fen-

fenheit in dem Erkenntnißvermögen liegt), sich verhalten müssen, und dieß Verhältniß kann man nur an Beyspielen aus der Erfahrung deutlich machen; eben so sagen die Grundsätze des Gefühls, wie Gegenstände zum möglichen Fühlen sich verhalten müssen, wofern sie Gegenstände des Gefühls überhaupt und der Arten derselben werden sollen; und auch dieß Verhältniß läßt sich nur an Beyspielen aus der Erfahrung aufklären und faßlich machen. — Wie weit wir durch Veränderung der Vorstellungen, mit deren Beziehung auf das Subjekt das Gefühl erzeugt wird, ferner wieweit wir durch veränderte Beziehung unsrer Vorstellung, und dadurch, daß Wir Wahrheit in diese Beziehung bringen, über unsre Gefühle und was von ihnen im Willen abhängt, Herren werden können? muß in der Folge entwickelt werden.

Einige Paragraphen, die noch vor der entwickelteren Theorie des sinnlichen und der verständigen Gefühle vorhergehen, verspare ich zusamt dieser Theorie selbst auf ein nächstes Stück dieses Magazins, um den Leser jetzt nicht zu ermüden.

IV.

Ueber die Verwirrung der Deutlichkeit mit der Leichtigkeit der Begriffe.

In der im ersten Stücke dieses Magazins befindlichen Prüfung der Klagen über die Dunkelheit der Kantischen Philosophie hatte ich, wie der scharfsinnige Recensent derselben in der allgemeinen Litteraturzeitung *) gar richtig bemerkt, des Unterschieds nicht gedacht, der zwischen logischer und ästhetischer Deutlichkeit obwaltet. Dieß giebt mir Gelegenheit, die dort abgebrochene Betrachtung hier fortzusetzen und zu ergänzen, um theils dem von ihm gefürchteten Vorwurfe der Partheylichkeit auszuweichen, theils auch, nach Veranlassung desselbigen Recensenten, einige Bemerkungen über die so gewöhnliche Verwirrung der Deutlichkeit mit der Leichtigkeit der Begriffe hinzu zu fügen.

Bey allen unsern Erkenntnissen hat man die Materie und Form sorgfältig zu unterscheiden. Die

*) vom Jahr 1789. Num 304. Seite 882 u. f.

Die Materie ist der Gegenstand selbst, den wir erkennen, die Form aber die Art und Weise, wie wir denselben erkennen. Eine Erkenntniß, deren ich mir bewußt bin, heißt klar; und eine Erkenntniß, deren ich mir nicht bewußt bin, wird dunkel genennt. Das Bewußtseyn ist also die wesentliche Bedingung aller logischen Form unserer Erkenntniß. Alle unsere klaren Vorstellungen können logisch unterschieden werden in deutliche und undeutliche Vorstellungen. Eine undeutliche Vorstellung ist das Bewußtseyn einer Vorstellung im Ganzen, ohne doch das Mannichfaltige zu unterscheiden, welches in diesem Ganzen enthalten ist. Es kann daher im Ganzen eine Vorstellung sehr klar seyn, ob sie gleich in den Theilen noch völlig dunkel ist. So kann ich zwar, zum Beyspiel, ein Haus oder einen Thurm von weitem sehen und das Bewußtseyn vom Mannichfaltigen im Ganzen spüren, aber nicht nach allen dessen Theilen.

Nun sind unsere Erkenntnisse theils Anschauungen, theils Begriffe. Das Vermögen der Anschauungen ist Sinnlichkeit, so wie das Vermögen der Begriffe Verstand ist. Mithin wird auch in dieser Rücksicht die Deutlichkeit von zweyfacher Art seyn, nämlich die intuitive oder ästhetische, sinnliche, und die discursive oder logische. Eine sinnliche Deutlichkeit schreiben wir derjenigen

Vor-

Vorstellung zu, die nach ihren mannichfaltigen Theilen nicht dem Inhalte, sondern der Form nach entwickelt wird. Die ästhetischel Deutlichkeit ist also eine Deutlichkeit der Anschauungen: hingegen die logische Deutlichkeit ist eine Deutlichkeit der Begriffe. Die ästhetische Deutlichkeit bestehet in der entweder durch eigne Empfindung und unmittelbare Wahrnehmung, oder durch mittelbar erhaltene ähnliche Beyspiele und Gleichnisse zur Anschauung gebrachten Vorstellung eines abstrakten Begriffs. Wer sich, zum Exempel, einen Spiegel als eine mit Queckſilber bestrichene gläserne glatte Fläche denkt, welche die davor kommenden Gegenstände darstellt, hat eine anschauende Deutlichkeit seiner Vorstellung davon. Die logische Deutlichkeit aber haben wir, wenn wir den Begriff selbst in sein Mannichfaltiges zergliedern und auflösen. Sie wird um so viel mehr erhöhet, je weiter sich diese Entwickelung und Zergliederung auf die im ganzen Begriffe enthaltenen Theilvorstellungen erstrecket. Der Begriff vom Salze, zum Beyspiel, als von einem Körper, der sich im Wasser auflöset und flüssig wird, und gemeiniglich auf der Zunge einen scharfen Geschmack verursacht, ist von logischer oder discursiver Deutlichkeit; und er ist es für denjenigen desto mehr, der sich von dem, was Wasser, was Auflösen, was

flüs-

flüssig, was scharfschmeckend heißt, richtige Vorstellungen zu machen weiß. Die Deutlichkeit der Anschauung ist nichts weiter, als Lebhaftigkeit: die logische Deutlichkeit ist die conditio sine qua non und die Basis alles Denkens. Jene kann nicht füglich ohne diese, wohl aber diese ohne jene statt finden. Der, welcher nie weder selbst mit der Kolik behaftet gewesen, noch sonst Jemanden, der daran litt, beobachtet hat, und also keine ästhetisch deutliche Vorstellung von dieser Krankheit besitzt, kann sich dennoch einen völligen logisch deutlichen Begriff von dieser Art des menschlichen Elends machen, wenn man ihm sagt, daß sie ein schmerzhafter Zufall der Gedärme sey, der bald mit Verstopfung, bald mit einem gallichten Durchfalle begleitet werde.

Unterdeß macht es das Bedürfniß der menschlichen Natur unter manchen Umständen gewissermaßen nothwendig, daß die Sinnlichkeit mit dem Verstande gleichsam gepaart werde. Ohne Anschauungen würden die Begriffe schlecht haften, und auch der größte Gelehrte kann sich nicht ganz von aller Sinnlichkeit losmachen. Und so entsteht daher die Popularität, oder die Herablassung des spekulativen Verstandes zu dem gemeinen Menschenverstande, indem man von der schulgerechten Erkenntniß etwas abläßt, um für diejenigen faßlicher

zu werden, die im spekulativen Nachdenken minder geübt sind. Wollten wir also der abstrakten Erkenntniß des Verstandes durch die ästhetische Deutlichkeit zu Hülfe kommen, so würde unsre Erkenntniß ohne Zweifel zu sehr großer Deutlichkeit gelangen. Jedennoch aber würden uns vielleicht sehr oft die Anschauungen zu diesem Behufe fehlen. Denn giebt es nicht viele Begriffe, die der spekulative Verstand mit großer Klarheit und Deutlichkeit erkennt, die aber keinesweges der ästhetischen Verdeutlichung fähig sind? Hieher rechne ich die Begriffe von Kraft, Einheit, Vorstellung, und dergleichen. Ueberdieß ist die Versinnlichung abstrakter Erkenntnisse so wenig überall anzurathen, daß sie vielmehr nicht selten die Wirkungen hindert, die sie erzeugen sollte. Selbst der beste Philosoph, wenn er sich allenthalben in Beyspiele einläßt, füllt das Gemüth mit Bildern an, statt den Verstand mit Begriffen zu bereichern und aufzuhellen. Außerdem verliert man sich auf diesem Wege leicht in ekelhafte Weitschweifigkeit, da man doch durch gedrängte Kürze sich interessant und faßlich machen sollte.

Aus diesem Grunde kann man es dem Königsbergischen Weltweisen nicht zur Last legen, daß er mit Versinnlichungen seiner tiefsinnigen Spekulationen durch Beyspiele, und Erläuterungen in concreto sehr sparsam gewesen. Er hat es aber dafür

an logischer Deutlichkeit gar nicht fehlen lassen. Er schrieb sein unsterbliches Werk nicht für Unmündige und Anfänger im Denken: er schrieb es für Veteranen und geübte Denker, deren Prüfung und Beurtheilung er es vorlegte. Und wenn unter diesen Männer auftraten, die sich dennoch über Dunkelheiten dieses Systems beschwerten; so war Kant außer Schuld dabey, und jene Klagen hatten ganz andere Quellen, woraus sie herflossen. Einige derselben habe ich in jener Abhandlung, zu welcher der gegenwärtige Aufsatz der Pendant ist, kürzlich berührt, an einem andern Orte aber *) ausführlicher angegeben und mit unwidertreiblichen Gründen bewiesen. Itzt setze ich denselben noch eine einzige hinzu. Dieß ist die so gewöhnliche Verwirrung der Deutlichkeit mit der Leichtigkeit und der Dunkelheit mit der Schwierigkeit der Begriffe. Einen Begriff nennt man schwer, wenn er anders nicht, als nur vermittelst eines strengen, anhaltenden Nachdenkens, einer feinen und weit verfolgten Abstraktion aufgefaßt und gebildet werden kann. Leicht aber heißt im Gegentheil ein Begriff, den man

*) Nämlich in meinem Versuch über die ersten Gründe der Sinnenlehre §. 9. 10. 11. 16. 17. 19. 20. 21. 23. 30. 31. 36. 37. 38. 39. 40 und 41.

man ohne vieles und fortgesetztes Nachdenken, ohne subtile und weit getriebene Abstraktion zu fassen und sich vorzustellen vermag: so wie wir den Körper, der ohne viele Kraftanstrengung sich fortbewegen läßt, leicht, und den, welchen man nur durch große Kraft zu heben vermag, schwer nennen. Einen Centner zu bewegen, muß auch ein Centner Kraft angewendet werden; ein Loth hingegen erfodert nur ein Loth Kraft, um es fort zu bewegen.

Man mache davon die Anwendung auf die kritische Philosophie. Dieses Lehrgebäude, welches in allen seinen Theilen, so wie im Ganzen, die genaueste Verbindung und den bewundernswürdigsten Zusammenhang zeigt, hat Dinge zu Gegenständen der Untersuchung, die unter allen Spekulationen die feinsten und tiefsten sind; Dinge, bey welchen man der Beyhülfe sinnlicher Bilder nur selten habhaft werden kann; Dinge, die, zum Theil ganz neu, uns eine Aussicht eröffneten, die uns so unerwartet, als fremd war. Es konnte daher nicht fehlen, daß die Begriffe, welche sie uns aufstellt, sehr schwer, und nur durch einen anhaltenden Fleiß, nur durch ein mühsames Nachdenken, nur durch eine tief versuchte und fein getriebene Abstraktion begreifbar werden können. Ich will hier nur der Theorie vom Raum und Zeit gedenken.

Aber

Aber sind diese ihrer Natur nach an sich schwer zu fassende Gegenstände darum dunkel und unbegreiflich, weil sie viel Anstrengung und Nachdenken erfordern? Ich denke nicht. Man vergleiche nur die schönen und vortreflichen Erläuterungen, die uns der Herr Hofprediger Schulz in Königsberg *) darüber gegeben, mit dem, wodurch ich in meinem Versuch über die ersten Gründe der Sinnenlehre **) diese Begriffe aufzuhellen gesucht und wider die dagegen gemachten Einwürfe vertheidiget habe. So wenig man also einen Mühlstein darum für unbewegbar erklären darf, weil die Kraft eines einzelnen Menschen nicht hinreicht, ihn aufzuheben und fortzutragen; eben so wenig ist man berechtiget, jene Theorie deshalb für dunkel und unerreichbar zu halten, weil sie ungemein viel Zeit und Kraftanstrengung erfodert, und vielleicht mehr, als Mancher, der darüber unwillig ist, darauf verwenden kann oder will. Indeß ist es wahr, man hat Mittel, einen schweren Körper, den die Kraft vieler Menschen nicht zu bewegen vermag, durch mindere Kraftanwendung dennoch in Bewegung zu setzen. Die Bauleute geben uns durch ihren Flaschen-

*) in s. Prüfung der Kantischen Kritik d. r. V. Erster Theil Königsberg 1789. 8.

**) §. 12 - 35. S. 56 - 117.

schenzug und die Abläder durch den Hebel täglich Beweise davon. Durch den Flaschenzug mit hohen Rollen kann derjenige, welcher mit bloßen Händen 100 Pfund aufzuheben im Stande ist, ohne viele Anstrengung 1000 Pfund heben. Und so kann man freylich auch Begriffe und Erkenntnisse, die selbst die spekulative Vernunft nur mühsam zu fassen und auszubilden vermag, auch für die Fassungskraft des gemeinen gesunden Verstandes erleichtern. Dieß geschiehet durch einen populären Vortrag. Was bey dem Hebel und Flaschenzuge die Geschwindigkeit der Kraft, mit der beyde wirken, zur Bewegung schwerer Körper beyträgt; eben das bewirkt die Lebhaftigkeit des Denkvermögens in der Versinnlichung durch Beyspiele, Gleichnisse und Erläuterungen in concreto zu Fassung und Ausbildung schwerer abstrakter Begriffe. Allein Popularität im Vortrage ist nicht Jedermanns Sache: sie erfodert Genie, und weit mehr Genie, als der scholastische Vortrag, der freylich sehr abstrakt ist, aber dennoch erlernet werden kann. Der scholastische Vortrag bleibt dabey allemal das Fundament des populären, so wie er das Fundament aller Wissenschaften ist. Popularität, oder die Herablassung des spekulativen Verstandes zum gemeinen Menschenverstande, ist nur die Schminke des erstern; und eine Herablassung setzt voraus, daß man etwas Gründliches vortragen könne.

So

So wie nun ferner die Unbeweglichkeit einer Last von 1000 Pfunden für die bloße Hand eines einzelnen Menschen nur subjektiv, gar nicht objektiv ist; denn sonst müßte sie auch nicht durch die Hände mehrerer Menschen, durch keinen Hebel noch Kloben bewegbar seyn: eben so ist die Schwierigkeit und die daher entstehende Dunkelheit abstrakter Erkenntnisse gar nicht objektiv, sondern subjektiv, weil sie durch einen veränderten und ausgedehntern modus cogitandi der Fassungskraft solcher erleichtert werden kann, welche sie sonst nicht zu fassen vermögen. Ich wundere mich also sehr, wie der oben von mir mit verdientem Ruhme angeführte Jenaische Recensent mich darin einer Ungereimtheit beschuldigen kann, daß ich in jenem erstern Aufsatze alle Dunkelheit der Kantischen Philosophie für blos subjektiv erklärt hätte. Seine Worte sind diese: „Wenn der große Erfinder der „kritischen Philosophie selbst nicht in Abrede ist, daß „für Aufhellung seines Systems durch veränderte Vorstellung noch Manches könne und solle gethan werden, so klingt es sonderbar, wenn der „Herausgeber eines Magazins zur Erläuterung „desselben nicht eingestehen will, daß es einer Erläuterung bedürfe.„ Es scheint, daß diesem gelehrten Manne eben das Menschliche hier zugestossen sey, was so manchen Leser und Beurtheiler der

kritiſchen Philoſophie ſchon getäuſcht hat, und daß er die Schwierigkeit der Begriffe mit der Dunkelheit und die Deutlichkeit derſelben mit ihrer Leichtigkeit vermengt habe. Ich füge dem allen eine Bemerkung eines bey ſeinem Leben oft verkannten, itzt faſt vergeſſenen, allen Denkern und Edlen verehrungswürdigen und in aller Betrachtung ſtets großen Mannes hinzu. Cruſius nämlich ſagt an einem Orte *) alſo: „Indem man die Deutlichkeit „der Worte und Leichtigkeit der Begriffe mit der „wahren Deutlichkeit verwirret, ſo gehet es alſo „zu. Es fallen uns, ſobald wir die Worte hören, „ſogleich gewiſſe konkrete Ideen ein. Von dieſen „werden wir uns bewußt, daß wir ein und anderes Prädikat davon zu ſagen wiſſen, und daß wir „ſie von dem und jenem, was uns etwan beyfällt, „zu unterſcheiden, und hier und da zu appliciren „wiſſen. Zu einer wahren Deutlichkeit des Begriffs aber gehöret, daß er ſich nicht etwa nur von „dem und jenen, ſondern von allen andern Begriffen, ſoll unterſcheiden laſſen. Wer alſo einen „Begriff noch nicht mit vielen zuſammengehalten „hat, zumal mit denenjenigen, von denen er am „ſchwers

*) in ſ. Weg zur Gewißheit und Zuverläſſigkeit der menſchlichen Erkenntniß, zweyte Auflage (Leipzig 1761. 8.) §. 174. Seite 336 u. f.

„schwersten zu unterscheiden ist; oder wer ihn auch „nicht mit vielen vergleichen kann, weil er nicht „viel weiß, und die Punkte der Schwierigkeit da„bey nicht einsiehet: der hält eine jede Lebhaftigkeit „seiner Gedanken, da er sich bewußt ist, daß er „jetzo etwas denket, welches er von andern ihm „obschwebenden Ideen unterscheiden kann, sogleich „für eine wahre Deutlichkeit. Hat er zumal viel „Selbstliebe für sich, so meynet er, wo er auch „noch eine Schwierigkeit gewahr wird, er würde „sie aus seinem eigenen Begriffe leicht heben kön„nen, wenn er jetzo nur Zeit oder Lust hätte, „weiter nachzusinnen, und ihn aufzulösen. Sein „Begriff selbst aber sey übrigens deutlich. Die „wahre Deutlichkeit kann, vermöge der Natur „der Sachen, bey vielen Dingen nicht leicht „seyn, sondern erfordert eine genaue Einschränkung „der Begriffe, wozu aber viel Abstraktionskraft „gehöret.„ — Ein Text, der von unserm gegenwärtigen Zeitalter immer noch besondere Beherzigung verdient!!

V.

Erinnerungen des Leipziger Recensenten des Flattischen Buchs über den moralischen Erkenntnißgrund der Religion gegen die Aeußerungen des Herrn Prof. Flatt in dem Intelligenzblatt der A. L. Z. Num. 98. S. 827.

Herr Flatt hat sich in der allgemeinen Litteraturzeitung, N. 98. Intelligenzbl. S. 827. gegen meine Anzeige seiner Schrift: Ueber den moralischen Erkenntnißgrund der Religion, in einem sehr siegenden Tone erklärt. Ohne auf die ansehnliche Reihe von: Ob's zu antworten, mit denen er seine Vertheidigung eröfnet hat, will ich nur über die Hauptpunkte seiner Rüge, etwas Weniges erwidern.

1) Das allergrößte Verbrechen ist unstreitig, daß ich die Grundsätze der Kantischen Vernunftkritik, durch Herrn Flatts fragmentarische Einwürfe nicht im Mindesten erschüttert glaube, daß ich so unartig bin, sie trotz seiner Bestreitung, für erwiesen

sen zu halten, und darauf fortzubauen, als ob er sie nie bestritten hätte. Findet Herr Flatt dieß unverzeihlich, was soll man von ihm urtheilen, da er auf seine Gegensätze immer weiter baut, ohne sich es nur träumen zu lassen, daß vielleicht Kant dadurch noch nicht widerlegt seyn könne? Und wenn er bey seinem Weiterfortbauen sich selbst durch die evidentesten Einwendungen scharfsinniger Männer gegen den Grund des Gebäudes nicht stöhren läßt, wie mag er es einem Recensenten zumuthen, bey jedem neuen Stockwerke, welches er zusammenzimmert, das zu wiederholen, was schon von mehrern bis zum Ekel oft gesagt worden ist?

2) Das zweyte Hauptverbrechen besteht darin, daß ich S. 5. wo Herr F. Kants Ideengang darstellt, voraussetzte, es würden durchaus Kants eigene Worte angeführt, ohne Nachzuschlagen, die Stelle: „ohne Hoffnung der Glückseligkeit würden alle subjektive Gründe d. i. alle Antriebe zur Befolgung des moralischen Gesetzes wegfallen„ für eine eigene Stelle Kants hielte, und einen Versuch wagte, den Anschein des Widerspruchs Kants mit sich selbst in andern Stellen, wo er sagt: „das moralische Gesetz sey die einzige ächte Triebfeder„ auch in Rücksicht des wörtlichen Ausdrucks als nichtig zu zeigen, so wie ich ihn in den Gedanken selbst nie hatte finden können. Ich machte nämlich einen

Un-

Unterschied zwischen Antrieb und Triebfeder, und da Kant in allen Stellen der Kritik der praktischen Vernunft sich des Wortes Triebfeder bedient, um den Bestimmungsgrund sittlich guter Handlungen auszudrücken, so kehrte ich mich, nach bekanntem Gesetze der Hermenevtik an eine Stelle, die jener Bestimmung entgegen steht, gar nicht, hielt Triebfeder für das eigenthümliche Wort, um moralische Caussalität zu bezeichnen, Antrieb für das, was die Wirksamkeit, Triebfeder auf ein bestimmtes Ziel richtet. Allein schon vor Herrn Flatts Gegenrecension fand ich, daß die von ihm in Kants Ideengange aufgestellten Worte: „ohne Hoffnung — wegfallen„ Kanten gar nicht angehörten, und sahe mich also der Mühe überhoben, durch irgend eine Distinktion diesen blos wörtlichen Widerspruch zu heben. Was hat nun aber Herr Flatt damit gewonnen? In der Sache selbst eben so wenig, als Recensent verlohren hat. Und mit welchem Rechte schiebt er denn denen so bestimmt gesagten, klassischen Worten Kants: „ohne einen Gott und ein höchstes Gut anzunehmen, sähe sich die Vernunft genöthigt, die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen, weil der nothwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müßte;„ zweydeutige Wörter als Erklärung unter, Wörter,

ter, die man, bey gewisser Einsicht der Harmonie der Gedanken, nur durch eine künstliche Erklärung rechtfertigen kann? Daß Kant selbst an einem Orte, (Krit. d. r. Vern. II. Aufl. S. 841.) sich auf eine Art ausdrückt, welche den, der seine Ideen nicht scharf faßt, leicht verführen kann, darf ihn nicht berechtigen dieses nachzuahmen. Die Meynung dieses Weltweisen ist ohnehin durch seine ganze Darstellung in der Kritik der reinen und praktischen Vernunft vor jedem Verdachte eines wirklichen Widerspruches hinlänglich gesichert. Im Wesen jeder Vernunft, sagt er: ist ein praktisches Gesetz enthalten, welches gebietet, Würdigkeit glücklich zu seyn, zum Bewegungsgrunde seiner Handlungen zu machen. Dieses Gesetz würde für die Vernunft ganz räthselhaft, ja ohne Sinn seyn, es würde die Vernunft unausbleiblich in Zwiespalt mit sich selbst versetzen, wenn sie nicht annähme, daß es erfüllt werden könne, und daß es wirklich einmal in einer rein moralischen Welt von Allen erfüllt werden würde. So wie diese Ueberzeugung mit der Einsicht der Verbindlichkeit des Sittengesetzes nothwendig verknüpft ist, so führt sie nun wieder auf eine andre Ueberzeugung, daß nämlich wirklich einmal, wenn Alle das thun, wodurch sie würdig werden, glücklich zu seyn, Glückseligkeit im genauesten Verhältnisse gegen die Sittlichkeit vertheilt werden, also

das

das höchste Gut eintreten werde. Denn wenn man dieses nicht als zu geschehend annähme; so wäre das verbindende Princip der sittlichen Güte in uns ein Hirngespinnst, das unser nur spottete, und von dem wir uns doch nie loßreißen könnten. Die Hoffnung der moralischen Welt, und des höchsten Gutes sind also in dem Sittengesetze nothwendig enthalten. Allein wiewol uns alles dazu berechtigt, eine Zukunft zu hoffen, in der wir eine unsrer Güte angemessenen Glückseligkeit theilhaftig werden, so müssen wir doch diese Hoffnung der Glückseligkeit nicht zur Motion unsrer Handlungen machen. Denn auf diese Art zerstöhrten wir ja durch die Hoffnung den Grund der Hoffnung, indem alle wegen dieser Hoffnung ausgeübten Handlungen eo ipso aufhörten sittlich gut zu seyn. — So hat Kant seine Meynung in der Kritik in dem Abschnitte: vom Ideale des höchsten Gutes, dargestellt, und nur durch Sophistereyen kann man darin Widersprüche finden.

3) Das dritte Hauptverbrechen besteht darin, daß ich in manchen Stellen, wo Herr Flatt blos ließt, nicht blos lese, daß ich zuweilen da, wo er am Buchstaben hängt, mich vom Buchstaben loßreiße, daß ich in gewisse Stellen, wo Kants Ausdruck zweydeutig ist, den Sinn lege, welcher den Grundsätzen des großen Mannes am angemessen-

sten

ſten iſt. Kant ſagt in der Kritik ausdrücklich: „in dem Noumenon geſchieht nichts, es iſt in ihm keine Veränderung;„ in der Kritik der praktiſch. Vernunft hingegen eignet er dem Menſchen, wiefern er nicht blos durch praktiſche Vernunft beſtimmbar iſt, ſondern auch eine ſinnliche Natur hat, Veränderung, Fortſchreiten zu immer größerer ſittlicher Vollkommenheit zu, da doch nach ſeinen Grundſätzen der Menſch, nicht nur, wiefern er durch praktiſche Vernunft beſtimmbar iſt, als Noumenon angeſehen werden muß, ſondern auch ſelbſt, wiefern er eine thieriſche Natur hat, die ihm zwar durch die Sinnlichkeit erſcheint, an ſich ſelbſt aber doch ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenſtand ſeyn muß. Auch Herr Flatt hat bey dieſem ſcheinbaren Widerſpruche Gelegenheit genommen, eine Reihe von Ideen gegen Kant vorzutragen: S. 84. S. 85. S. 86. und ich erinnerte dagegen in meiner Anzeige weiter nichts, als: Kant habe ſich nie angemaaßt, irgend etwas von einem Noumenon wiſſen zu wollen, d. h. etwas an ihm erkannt zu haben, habe nie geſagt, in einem Noumenon werde keine Veränderung angetroffen, eine Erinnerung, die ich der Eingeſchränktheit des Raums wegen nicht weiter ausführen konnte, und die allerdings dem buchſtäblichen Leſer Kants ein Paradoxon, ja, eine Lüge ſeyn muß. Allein wer mit den Grundſätzen dieſes Weltweiſen vertraut iſt, und beſonders das dritte Hauptſtück

stück der transcendentalen Doktr. der Urtheile in der Kritik der reinen Vernunft sich eigen gemacht hat, der versteht gewiß Kants Worte: in einem Noumenon geschieht nichts, in ihm ist keine Veränderung u. d. gl. so: wir dürfen auf Dinge an sich keinen von unsrer subjektiven Vorstell- und Denkart hergenommenen Begriff, also auch weder den des Geschehens noch den der Veränderung übertragen, und obwol wir ebenfalls nicht wissen, (denn woher sollten wir diese Erkenntniß haben?) ob nicht auch die Noumenen gerade unter denen Gesetzen stehen, die wir bey ihren Erscheinungen herrschend finden, so müssen wir doch, wenn es darauf ankommt, unser Wissen zu berechnen, die Bedingungen der Erscheinungen, und daher fließende Zustände den Noumenen ganz absprechen; da wir hingegen dieselben mit allem Fug auf sie übertragen dürfen, wenn nothwendige Bedürfnisse der Vernunft uns zwingen, uns Noumenen, als auf gewisse Art bestimmt, zu denken. Auf diese Art erkläre ich mir alle die Stellen, wo Kant von Noumenen sich ein wirklich Erkenntniß scheinbar! anmaaßt. Nun die Anwendung auf vorliegenden Fall! Der Mensch, durch praktische Vernunft bestimmbar, ist im Grunde sowol als wiefern er thierischer Natur ist, Erscheinung, in beyden Rücksichten aber muß er, eben weil er erscheint, auch

als

als unabhängig von der Erscheinung, als Noume, non betrachtet werden. Nun ist es aber bey dem Menschen, wiefern er durch das Sittengesetz bestimmbar, durch praktische Vernunft verbunden ist, der ganz einzige Fall, daß uns hier der innre Sinn einen Gegenstand darstellt, der von allen Bedingungen der Sinnlichkeit frey ist, der nur gedacht werden kann, diesen Gegenstand, die praktische Vernunft, mit welcher uns wirklich auf eine wundervolle Art etwas Intelligibles durch Erscheinung offenbart wird *), sind wir berechtigt, als ein uns gewissermaßen erkennbares Noumenon anzusehen; wiefern aber dasselbe Wesen sinnlich afficirt erscheint, ist es zwar an sich wohl auch Noumenon, allein alle Zustände dieser thierischen Natur stehen unter den Bedingungen der Sinnlichkeit, und es ist nichts in der Erscheinung, was davon frey wäre, dieses Noumenon also ist blos Grenzbegriff, lediglich von negativem Gebrauche. Hieraus ergiebt sich, daß ich auf den Menschen, wiefern er prak-

tis-

*) Kritik der pr. Verf. S. 74. Dagegen — läßt.

tische Vernunft hat, als Noumenon keine Zeitbedingung, kein Geschehen, kein Verändern übertragen darf, hingegen auf ebendenselben, wiefern er sinnlicher Natur ist, als Noumenon, allerdings dergleichen Begriffe anwenden kann. Nun findet das Fortschreiten von niedrigern zu höhern Graden der moralischen Vollkommenheit bey dem Menschen nicht allein statt, wiefern er durch praktische Vernunft bestimmbar, durch das Sittengesetz verbunden ist, sondern, wiefern er auch eine thierische Natur hat, deren Triebe und Affektionen die Ausübung der Pflicht hindern können. Der Mensch ist immer in gleichem Grade durch das Sittengesetz verbunden, denn er hat immer eine und dieselbe Vernunft, und wenn er nicht auch eine sinnliche Natur besäße, die der vernünftigen entgegenwirkte, so würde er immer das Gute thun, und wir brauchten keinen Progressus anzunehmen. Da er aber auch durch Sinnlichkeit, Begierden und Leidenschaften bestimmbar ist, da seine sinnliche Natur nicht immer in demselben Verhältnisse gegen seine vernünftige zu stehen braucht, da die Vernünftige sie sich immer mehr unterordnen, ja gar

allen Einfluß derselben einmal vernichten kann, so ist er des Fortschreitens von niedrigern zu höhern Stufen der moralischen Vollkommenheit fähig. So erscheint also der Mensch in der Kantischen Moral zu gleicher Zeit als unveränderlich, und veränderlich, wird zugleich ohne Zeitbedingung, und unter Zeitbedingung betrachtet, ohne daß man Kanten einen wirklichen Widerspruch in den Ideen zeigen könnte.

Ich breche hier ab. Denn nur über diese Punkte war ich meiner eigenen Ehre Erklärung schuldig. Nun bitte ich aber das Publikum, meine Recension selbst nachzulesen, und zu entscheiden, ob irgendwo der Ton darin ungesittet ist, ob sich nur in einer Zeile leere Deklamation findet, ob nicht fast durchgängig, den genau ausgezogenen Sätzen des Verf. richtige Gründe entgegengesetzt sind, und ob nicht das Verfahren desselben, bey seiner Gegenanzeige ein paar Kleinigkeiten, die im Ganzen gar nichts verändern, mit großem Triumph anzuführen, um sich den wichtigern Klagepunkten zu entziehn, ein fast kindisch lächerlicher Kunstgriff ist. Ich selbst stehe übrigens Herrn Flatt für jedes Wort der Recension Rede, welches das Wesent-

ſentliche der Sache angeht, und erbiethe mich noch überdieß, ihm, ſobald er es verlangt, ausführlich zu zeigen, daß ſein ganzes Buch über den moraliſchen Erkenntnißgrund der Religion ein Schnitzer gegen die Logik iſt.

Der Recenſent

des Flattiſchen Buches über den moraliſchen Erkenntnißgrund der Religion, in den Leipziger gelehrten Zeitungen.

Neues philosophisches Magazin, Erläuterungen und Anwendungen des Kantischen Systems bestimmt.

Herausgegeben von

J. H. Abicht und F. G. Born.

Ersten Bandes viertes Stük.

Leipzig,
bey Johann Ambrosius Barth.
1790.

Digitized by Google

Verzeichniß

der in diesem vierten Stücke enthaltenen Abhandlungen.

I. Ueber den Unterschied zwischen Denken und Erkennen, von Scupin. S. 437

II. Ueber den transscendentalen Idealismus. Fortsetzung der im dritten Stück dieses Magazins Seite 371 abgebrochenen Abhandlung, von Born. 459

III. Ueber den Egoismus, über die Wahrheitsliebe, und verschiedne andere moralische Gegenstände, in einigen Briefen an Herrn G** in F** von Abicht. - - - 464

IV. Etwas zur Erläuterung der kritischen Erörterung von der Freyheit in der Kritik der v. V. Seite 570. Von Scupin. - - - S. 496

V. Ueber die Begriffe von reiner Sittlichkeit und Glückseligkeit in Beziehung auf eine Recension in den Göttinger gelehrten Anzeigen von Fr. Wilh. Dan. Snell. - - - 513

VI. Fortsetzung der Theorie des Gefühlvermögens. Der im dritten Stücke dieses Magazins, Seite 413 abgebrochenen Abhandlung von Abicht. 545

VII. Erinnerung gegen die Recension des ersten und zweyten Stücks dieses Magazins in den Tübingischen gel. Anzeigen vom J. 1790, 378 St. Seite 290 u. f. - - - 609

I.

Ueber den Unterschied zwischen Denken und Erkennen.

von Scupin.

Die genaue Bestimmung dieser Begriffe ist in der Philosophie überaus wichtig. Es ist gar nicht möglich zu wissen, was Gegenstände für unser Denken und Erkennen seyn können, wenn man nicht vorher die Natur und wesentliche Beschaffenheit dieser Begriffe aufs genauste erforscht hat. Man ist daher auch immer in Ungewißheit geblieben, wie weit sich die Grenzen unsers Wissens erstrekken. Alle Philosophen des Alterthums haben in dieser Ungewißheit philosophirt. Es ist daher sonderbar, wenn man sich auf sie beruft, wenn es auf Bestimmung der Begriffe Denken

und Erkennen, ankommt. Es ist dis ein Beweiß, daß man von diesem Unterschiede nichts mehr wiße, als sie. Wie viel Verwirrung, die Nichtkenntniß des wesentlichen Unterschieds unter diesen Begriffen verursacht habe, ist durch die Geschichte der Philosophie bestätigt genung, und bestätigt sich auch heute noch. Man darf nur, um sich hiervon zu überzeugen, das philosophische Magazin von Herrn Professor Eberhard nachsehen, wo eine beständige Verwirrung in dieser Rücksicht, herrscht, die es gänzlich unmöglich macht, das Kantische System, das jene Begriffe so genau fixirt hat, richtig zu beurtheilen.

Selbst der Sprachgebrauch kommt bey Bestimmung des Unterschiedes zwischen Erkennen und Denken, der Philosophie zu Hülffe. Wir sind nehmlich selbst im gemeinen Leben gar nicht gewohnt, diese Begriffe ganz synonym zu brauchen.

Wenn wir von etwas sprechen, das ganz außer der Sphäre unsers Wissens liegt, was unsern Sinnen als Gegenstand niemals vorkommen kann; so sind wir zwar deßwegen nicht in Abrede, daß so ein Etwas, wovon wir sprechen, möglich seyn könne, wir lassen jedoch jederzeit auf unsre Aussage: denken läßt es sich wohl, ein bedenkliches Aber folgen. Bey Dingen hingegen, die unsern Sinnen vorgehalten oder unserm Erkenntniß-

vermögen überhaupt gegeben werden können, wird es Niemanden einfallen, sein Urtheil mit einem zweifelhaften Aber zu begleiten. Im ersten Falle wollen wir zwar über die Möglichkeit des Dinges, von dem die Rede ist, gar nicht streiten: der Umstand aber, daß das Objekt unsern Sinnen nicht gegeben ist, nöthigt uns doch einzugestehen, daß wir nichts von demselben wissen, und daß es höchstens nur ein Gegenstand unsers Denken seyn könne, welches über die Natur des Dinges nichts entscheidet. Im andern Falle, wo das Objekt unserm Erkenntnißvermögen d. h. dem Verstande und Sinnlichkeit zugleich gegeben ist, da behaupten wir mit Recht, daß wir das Ding erkennen. Hier bleibt kein Zweifel weiter übrig; das Objekt ist nun ein Gegenstand unserer Erkenntniß. Der Sprachgebrauch bestimmt also schon diese Begriffe in so fern, daß er anzeigt, der Begriff des Denkens gebe an und für sich keine reale Merkmahle von dem Objekt an, er bestimme seiner Natur nach nichts über dasselbe; kurz er sey an und für sich an Inhalt leer. Den Begriff des Erkennens hingegen bestimmt der Sprachgebrauch so, daß er besonders auf Dinge zu ziehen sey, die sich nicht blos durch Begriffe denken, sondern auch durch die Sinne anschauen lassen; auf Dinge also, die Gegenstände für den Verstand und die Sinnlichkeit zugleich sind. Der Sprachgebrauch

zeigt also an, daß der Begriff des Erkennens objektive Merkmahle von den Dingen enthalte, daß er Inhalt habe.

Sollte indessen der Sprachgebrauch diesen Unterschied auch nicht immer genau beobachten, wiewohl er wirklich, wie wir gesehen, auf den Unterschied dieser Begriffe Anzeige thut; so darf sich doch der Philosoph in keinem Falle erlauben, davon abzugehen, und für seine Wissenschaft ist es durchaus nöthig, diese Begriffe aufs genauste zu bestimmen, und sie hienach in allen Fällen zu brauchen.

Ueber

den Begriff des Denkens.

Um diesen Begriff recht genau zu erforschen, müssen wir auf das Vermögen zurückgehen, dem er als wesentliches Prädikat angehört. Dis Vermögen ist der Verstand. Diesen müssen wir hier ganz isolirt von allen andern Vermögen unsrer Seele betrachten; wir müssen nur auf seine Natur an und für sich Rücksicht nehmen. Wenn wir das thun so findet sich zuerst, daß das Denken eine Operation sey, die dem Verstande κατ' ἐξοχήν zukömmt (dis Prädikat gilt weder von der Sinnlichkeit noch von der Vernunft;) daß ferner das Denken das einzige Merkmal sey, das dem Verstande wesent-

lich

lich zukommt, das einzige Merkmal, das in der Natur desselben selbst unmittelbar gegründet ist, und das sein ganzes Wesen erschöpft. Dem Verstande kann man, wenn man ihm, wie ich hier durchaus thue, an und für sich betrachtet, das Prädikat des Erkennens gar nicht beylegen.

Zum Denken gehören Begriffe. Diese Begriffe sind die Kategorien. Dann gehört ferner zu dieser Operation des Verstandes irgend Etwas, das gedacht wird. Dieses Etwas ist aber nicht durch die Sinne gegeben, denn wir betrachten hier den Verstand ganz insolirt von andern Seelenvermögen; sondern ein Etwas, das in sofern allein dem Verstande gegeben ist. Objekte aber die für den Verstand an und für sich, unabhängig von andern Kräften unsrer Natur, so zu sagen für ihn allein da sind, können auch nicht anders bestimmt werden, als blos durch die Kategorien; die Prädikate, die sie aussagen, werden den Objekten dieser Art beigelegt. Die logischen ganz vagen Bestimmungen, die die Kategorien an und für sich enthalten, wie wir gesehen, gelten auch von den Objekten, die für den Verstand allein da sind. Der Verstand sagt: es kann Objekte geben, die Substanzen, Ursachen sind und denen alles das zukommt, was diese Begriffe ihrer Natur nach enthalten. Weiter kann der Verstand über die Objekte nichts bestimmen; selbst die Möglich-

keit derselben muß er in Zweifel lassen. Ist es sonst woher gewiß, daß es Subjekte giebt, ich meine nicht die Objekte der Sinnenwelt, sondern Objekte, die ausserhalb derselben da sind; ich sage, ist es sonst woher gewiß, daß es dergleichen Dinge gebe (zeigen sich ihre Wirkungen, die auf ihre Wirklichkeit hinweisen, aber auch auf sonst weiter nichts:) so wird das Denken, wenn ich auch dergleichen Objekte darunter begreiffe, noch nicht bestimmter. Es ist nun weiter noch nichts ausgemacht, als daß es dergleichen Dinge gebe; ihre Wirklichkeit ist ausser Zweifel gesetzt; die nähere Bestimmung aber dieser Objekte bleibt wieder einzig und allein dem Verstande an und für sich überlassen, der nichts weiter thun kann, als Objekte logisch, ganz vage, blos durch die Prädikate, die die Kategorien an die Hand geben, zu bestimmen. Es heißt nun wieder: die Objekte sind Ursachen, Substanzen u. s. f. Es bleibt dabey völlig unausgemacht, was diese Substanzen und Ursachen sind; wie sich die erstern zu ihren Accidenzen und die letztern zu ihren Wirkungen verhalten, und was sie überhaupt für Eigenschaften haben, die sie charakterisiren; kurz die Natur dieser Objekte kann der Verstand an und für sich betrachtet gar nicht bestimmen. So viel erstreckt sich das Denken, wenn man den Verstand an und für sich betrachtet. Man kann daher nicht sagen,

daß

daß der Verstand an und für sich etwas erkennen, denn beym Erkennen kommt es nicht blos auf die leeren Bestimmungen, die ich durch die Kategorien geben kann, an, sondern das will ganz etwas anders sagen, wie wir hernach sehen werden *). Die Prädikate, die der Verstand diesen Objekten beylegt, sind freilich ganz allgemein; allein sie lassen auch von denselben nichts wissen, als etwas ganz unbestimmtes, das unmöglich ein Erkennen heissen kann, sondern ein bloßes Denken ist: Es giebt gar keine Verstandeserkenntniß, wenn man den Verstand isolirt an und für sich betrachtet **). Das Erkennen ist auch kein Prädikat,

*) Die Dinge an sich, die Substrate, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, sind aber Objekte, die der Verstand als isolirtes Vermögen erkennen soll. Von den Erscheinungen läßt sich auf die Natur der Dinge an sich nicht schließen, denn die Wirkungen können von ihren Ursachen ganz heterogen seyn. Auch hilft es nichts, wenn auch die Wirklichkeit der Dinge an sich gewiß ist. Es bleibt immer, wie gesagt, dem Verstande an und für sich überlassen, etwas über sie zu bestimmen. Ist aber seine Bestimmung durch die Kategorien Erkenntniß zu nennen? Man muß alle Begriffe verwirren, wenn man den Begriff des Erkennens so brauchen will.

**) Nach der Leibnitzischen Theorie vom Verstande und Sinnlichkeit ist dieser Satz freilich falsch; nach meiner jetzigen Untersuchung aber steht er als Axiom fest.

dikat, das dem Verstande wesentlich zukäme, sondern er ist seiner Natur nach ein Vermögen zu denken, nicht zu erkennen. Das Denken bestehet in der Beziehung der Kategorien auf irgend ein Etwas, das blos dem Verstande gegeben ist. Da nun dieses Denken allein durch die Kategorien möglich wird, diese aber blos formale Bedingungen des Verstandes sind, und als solche ganz unbestimmte Prädikate enthalten; so bestimmt das Denken selbst die Objekte, die ich darunter befasse blos logisch ganz vage, und giebt kein einziges Prädikat an, das mich über die Natur derselben etwas lehren könnte, d. h. es bestimmt nichts über die realen Eigenschaften dieser Objekte. Es wäre daher sehr thöricht, wenn man behaupten wollte, Dinge zu erkennen, denen man blos die Prädikate, die die Kategorien enthalten, beylegt, ohne sonst etwas von ihnen zu wissen. So lange ich den Objekten weiter keine Bestimmungen beylege, als die mich die Kategorien, die zugleich blos subjektive Gesezze des Verstandes sind, lehren: so lange denke ich auch diese Gegenstände blos; ich erkenne sie gar nicht. Niemand kann sagen, daß, wenn er das, was in den Begriffen oder Formen des Verstandes enthalten ist, auf gewisse Objekte überträgt, dadurch diese Gegenstände selbst objektive bestimmt d. h. erkannt zu haben. Wie kann ich denn sagen: ich erkenne ein

Ding,

Ding, wenn ich ihm blos die subjektiven Gesetze, unter denen ich denke, beylege?

Der Satz, der sich nun aus dem Bisherigen als unumstößlich gewiß ergiebt, ist: das Denken, des Verstandes als isolirten Vermögen, ist an und für sich betrachtet, an Inhalt leer d. h. es bestimmt über die Objekte, die ich darunter begreiffe, in Rücksicht ihrer realen Eigenschaften, — nicht.

Ueber

den Begriff des Erkennens.

So bald wir die Natur dieses Begriffs erforschen wollen, dürfen wir bey dem Verstande als isolirten Vermögen nicht stehen bleiben. Wir sahen auch vorhin, daß der Verstand an und für sich betrachtet nicht ein Vermögen zu erkennen, sondern zu denken sey. Dis zeigt uns schon an, daß es mit dem Erkennen eine ganz andere Bewandniß haben müsse, als mit dem blossen Denken.

Wenn man fragt, was das Erkennen bedeute, so kann die Antwort hierauf wohl keine andre seyn, als: ein Ding erkennen, heißt, von der Natur und wesentlichen Beschaffenheit desselben etwas wissen; kurz seine charakterisirenden Merkmahle angeben können. Das Erkennen thut

mir also jederzeit Anzeige auf alles das, was die Natur des Dinges, so weit es nur erkennbar ist, bezeichnet. So bald ich sage: ich erkenne ein Ding, so muß ich auch alles das von ihm wissen, was meine Erkenntnißkräfte mich von demselben erforschen lassen. So bald ich ein Ding erkenne, so ist alle Nachforschung über dasselbe abgeschlossen; ich kann nun nicht mehr fragen, was das Ding noch weiter sey. Diese Frage wäre völlig absurd. Das Erkennen ist auf diese Weise das letzte Ziel aller unsrer Nachforschung; derjenige Punkt alles Forschens über die Natur der Dinge, ausserdem es gar keinen höhern giebt. Hat man daher die Natur des Erkennens genau erforscht, so hat man auch eben dadurch die Grenzen alles Wissens überhaupt genau abgesteckt.

Nachdem, was ich vorher von der Bedeutung des Erkennens gesagt habe, und worüber wohl Niemand in Zweifel seyn möchte, sieht man leicht ein, daß, wenn dem Verstande das Erkennen zukommen soll, er dieses Prädikat an und für sich betrachtet gar nicht verdienen könne; denn als solchem kam ihm blos das Denken zu, das aber von dem Erkennen himmelweit unterschieden ist. Es müssen daher die zwey Fragen ietzt beantwortet werden: wenn, oder in welcher Rücksicht kommt dem Verstande das Erkennen zu, und was hat es überhaupt mit dem Erkennen für eine Beschaffenheit?

Bey Objekten, die sich der Verstand blos dachte, bey blos denkbaren Gegenständen, blieb dem Verstande nichts zu thun übrig, als ihnen die Prädikate beyzulegen, die seine Begriffe an Hand gaben. Ausser diesen Prädikaten wußte er von den Objekten durchaus nichts; er konnte sie in Rücksicht ihrer Natur und charakterisirenden Merkmahle gar nicht bestimmen. Ein solches Denken war daher auch ohne allen realen Inhalt und kann deßwegen das Denken in weiterer Bedeutung genannt werden.

Beym Erkennen hingegen, wo es darauf ankömmt, die wesentlichen Beschaffenheiten und charakterisirenden Merkmahle der Objekte, von denen ich sage: ich erkenne sie, angeben zu können, kann der Verstand gar nicht so verfahren, als bey blos denkbaren Gegenständen; sondern sein Denken, wenn daraus das Erkennen hervorgehen soll, muß von ganz anderer Art seyn. Das Denken wie wir es oben betrachtet haben, bestand blos in der Beziehung der Kategorien auf die Objekte, von denen der Verstand voraussetzte, daß sie möglich oder auch wirklich seyen. Diese Objekte waren gleichsam nur für den Verstand als isolirten Vermögen da; sonst waren sie gar nicht gegeben. Zum Denken hingegen, woraus das Erkennen hervorgeht, gehören zwar auch die Begriffe des Verstandes, worunter die Objekte

sub-

subsummirt werden. So fern ist dieses Denken mit dem Vorigen einerley; allein die Objekte, die Gegenstände des Denkens, woraus das Erkennen erwächst, seyn sollen, müssen anderswo gegeben seyn, und nun besteht dieses Denken darinn, daß der Verstand die gegebenen Objekte, nach der Art und Weise d. h. nach den Bedingungen, nach denen sie gegeben sind, ordnet und verbindet, oder, welches eben das sagen will — denkt. Und dieses Denken ist von dem obigen gänzlich unterschieden. Der Verstand muß daher mit einem Vermögen in Vereinigung treten, das ihm die Materialien zum Erkennen liefert, und wo ihm also nichts obliegt, als durch seine Begriffe und Grundsätze diese überlieferten Materialien zu verarbeiten (welche Verarbeitung das Denken in engerer Bedeutung genannt werden kann) und so das Erkennen zu erzeugen. Dasjenige, worauf sich das Erkennen gründet, sein Inhalt, muß durch das Vermögen, womit sich der Verstand vereinigt, gegeben seyn; dasjenige aber, welches macht, daß dieses Gegebene erkannt wird oder das Erkennen erzeugt — ist der Verstand durch die Anwendung seiner Begriffe und Grundsätze auf dieses Gegebene d. h. durch sein Denken.

Das Vermögen, womit der Verstand in Vereinigung treten muß, wenn das Denken in

enger

engerer Bedeutung, woraus das Erkennen hervorgeht, möglich werden soll, ist die Sinnlichkeit. Diese stellt das ihr Gegebene nach den Gesetzen ihrer eignen Natur dar. Unter diesen Bedingungen ihrer Natur kann sie sich nur wirksam beweisen. oder mit andern Worten; sie kann das ihr Gegebne nur unter diesen Bedingungen aufnehmen. Die Eigenschaften die diese Bedingungen haben, werden sich daher auch an den Gegenständen, die der Sinnlichkeit gegeben sind, finden müssen; sonst können sie der Sinnlichkeit gar nicht gegeben werden, d. h. die Gesetze, nach denen sich die Gegenstände der Sinnlichkeit präsentiren, müssen mit den Gesetzen, welche der Natur dieses Vermögens ursprünglich anhängen, vollkommen harmoniren. Die Gesetze der Sinnlichkeit sind Raum und Zeit. Die Eigenschaften, die diesen Formen anhängen, müssen sich nach dem eben Gesagten also auch an den Gegenständen finden lassen, die der Sinnlichkeit gegeben sind. Und alles, was diesen formalen Bedingungen der Sinnlichkeit zukömmt, muß auch von dem der Sinnlichkeit Gegebenen gelten:

Die Sinnlichkeit ist aber ein paßives Vermögen. Alles was sie von dem ihr Gegebenen darstellt, ist an und für sich ohne Ordnung und Zusammenhang; es sind ganz ungeordnete unverbundene Merkmahle, welche ohne weitere Bearbeis

arbeitung ein Inbegriff von unverständlichen Zeichen sind. Dieser rohe Stoff, den die Sinnlichkeit liefert, ist an und für sich für uns ganz unbrauchbar; er muß erst bearbeitet werden. Diese Bearbeitung übernimmt der Verstand als ein thätiges Vermögen und macht jene unverständlichen Zeichen lesbar und deutlich. Dieses Geschäft bringt der Verstand durch Beziehung seiner Begriffe und Grundsätze auf das der Sinnlichkeit Gegebene zu Stande. Und diese Subsumption des der Sinnlichkeit Gegebenen unter die Begriffe und Grundsätze des Verstandes ist das Denken in engerer Bedeutung.

Die Sinnlichkeit hat ihre eigenen Gesetze, und das ihr Gegebene ist eben den Gesetzen unterworfen. Der Verstand, der das Gegebene nur bearbeiten nicht aber hervorbringen kann, muß sich bey dieser Bearbeitung selbst nach den Bedingungen der Sinnlichkeit bequemen d. h. er muß seine Begriffe und Grundsätze auf die Bedingungen der Sinnlichkeit beziehen; er muß zusehen, was diese Bedingungen der Sinnlichkeit erfordern, um seine Begriffe auf das Gegebene zu beziehen. Wenn z. E. der Verstand mit seinem Begriffe Substanz etwas ausrichten will, so muß er sehen, was nach den Bedingungen der Sinnlichkeit eine Substanz ist und da sieht er, Substanz ist das, was beharrt, wenn alles übrige als

seine Modification wechselt d. h. das beharrliche in der Zeit. Da nun der Sinnlichkeit die Substanzen nur unter dem Bilde des Beharrlichen in der Zeit gegeben seyn können, der Verstand aber dieses Beharrliche in der Zeit denken soll; so wird er nothwendig seinen Begriff Substanz darauf beziehen müssen *).

Wenn nun die Sinnlichkeit ihrerseits das Ihrige thut, d. h. das ihr Gegebene nach den Bedingungen ihrer Natur, alle die Merkmahle, die sich an dem Angeschauten finden, darstellt; so hat sie ihr Geschäft vollendet. Weiter ist von ihr nichts zu verlangen. Nun geht sogleich die Operation des Verstandes an. Dieser muß nun das der Sinnlichkeit Gegebene verbinden, ordnen und das Mannichfaltige darinn zur Einheit bringen: kurz den Stoff, den die Sinnlichkeit liefert, durch seine Begriffe und Grundsätze bearbeiten. In dieser Bearbeitung der Materialien der Sinnlichkeit besteht das Denken in engerer Bedeutung. Dieses Denken giebt nun alles das, von dem der Sinnlichkeit Gegebenen an, was zu unsern Wissen gehört; und wenn daher dieses Denken vollendet

*) Das ist die Auflösung der so sehr mißverstandenen Behauptung: Die Kategorien haben dann erst Bedeutung, man kann dann erst etwas durch sie verstehen, wenn man sie auf die Bedingungen der Sinnlichkeit bezieht.

endet ist, so erwächst daraus das Erkennen, das in der Aussage alles dessen besteht, was der Verstand durch sein Denken von dem der Sinnlichkeit Gegebenen angeben kann.

Das Erkennen setzt also erstlich voraus, daß Stoff für die Sinnlichkeit da ist und daß diese die Merkmahle, die sich an dem Stoff finden, durch die Anschauung darstellt: zweytens daß dieser Stoff durch den Verstand bearbeitet werde. Das Erkennen ist also eine Wirkung der Kraftäusserung der Sinnlichkeit und des Verstandes, oder ein Resultat der Anschauung und des Denkens. Man legt das Erkennen aber dem Verstande bey, weil er als aktives Vermögen die Materialien, die die Sinnlichkeit liefert, verarbeitet und durch diese Verarbeitung das Erkennen hervorbringt, unterdessen die Sinnlichkeit als passives Vermögen nur den Stoff dazu hergiebt. Hiermit ist nun unsre erste Frage: wenn oder in welcher Rücksicht kann der Verstand etwas erkennen? aufgelößt. Der Verstand kann nehmlich nur in Concurrenz mit der Sinnlichkeit etwas erkennen. Wenn nun aber gefragt wird, warum der Verstand nur grade in Concurrenz mit der Sinnlichkeit etwas erkenne, so ist die Antwort hierauf wohl nicht schwer zu geben. Zum Erkennen gehörte, wie wir oben gesehen, daß man die wesentlichen Beschaffenheiten und charakterisirenden Merkmahle eines Objekts,

jekts, von dem man sagt: man erkenne es, anzugeben weiß. Die charakterisirenden Merkmahle der Objekte können aber durch den Verstand als isolirten Vermögen gar nicht angegeben werden, folglich müssen diese Merkmahle der Objekte, wenn sie angegeben werden sollen, durch ein anderes Vermögen vargestellt werden, wo sie alsdann der Verstand erst absondert, verbindet und ordnet, und so die Objekte, denen sie zukommen erkennt *). Was sollte das Erkennen anders für eine Bedeutung haben und wie läßt es sich anders ableiten und erklären?

Um aber die Natur des Erkennens noch näher zu erforschen und unsre zweyte Frage: was hat es mit dem Erkennen überhaupt für eine Beschaffenheit? zu beantworten, müssen wir auf das

*) Anm. Hier leuchtet auch die Richtigkeit der Behauptung ein; die Kategorien sind nur von empirischen Gebrauche. Wenn es nehmlich auf das Erkennen, woran der theoretischen Philosophie einzig und allein gelegen ist, ankömmt, so ist dieser Satz vollkommen richtig. Wenn das Erkennen möglich werden soll, so müssen die Kategorien auf Objekte der Sinnlichkeit bezogen werden: durch die Kategorien muß der Stoff, den die Sinnlichkeit liefert, bearbeiten und so das Erkennen erzeugt werden. Denn eben dadurch, daß die Sinnlichkeit die Merkmahle, die sich an den Objekten ihrer Anschauung

das Vermögen, womit der Verstand in Vereinigung treten muß, wenn er etwas erkennen soll, nähere Rücksicht nehmen. Dis Vermögen war, wie wir gesehen, die Sinnlichkeit. Diese stellt die Objekte, die ihr gegeben sind, so vor, wie es die Gesetze ihrer eignen Natur erlauben. Die Gesetze ihrer Natur sind aber Raum und Zeit; folglich stellt die Sinnlichkeit die Objekte, die ihr gegeben sind, nur unter diesen Bedingungen vor. Diese Bedingungen sind gleichsam der Standpunkt, aus dem sich ihr alle Objekte präsentiren, anders als die Beschaffenheit dieses Standpunkts oder die Beschaffenheiten, die den Formen Raum und Zeit zukommen, es erlauben, kann sie nichts vorstellen, d. h. die Beschaffenheiten, die den Formen Raum und Zeit anhängen, müssen sich auch an den Objekten finden lassen, die der Sinnlichkeit gegeben sind. Hieraus ergiebt sich, daß die Objekte der Sinnlichkeit nicht gegeben sind, wie sie an sich seyn mögen, denn als solche sind sie vielleicht gar nicht an Raum und Zeit gebunden. Da nun aber Raum und Zeit die Bedingungen sind, unter

finden, darstellt, der Verstand aber durch seine Begriffe diese Merkmahle verbindet und ordnet, eben dadurch wird das Erkennen hergebracht. Von welchem Gebrauch sollten daher die Kategorien seyn, wenn es auf das Erkennen ankömmt, als von empirischen?

ter denen allein die Sinnlichkeit etwas vorstellen kann, die Dinge an sich aber sich unter diese Formen gar nicht bringen lassen, denn sonst könnte man sie anschauen (welches noch Niemand behauptet hat;) so muß auch das, was die Sinnlichkeit darstellt nicht das Ding an sich seyn, sondern blos seine Relation zu diesem Vermögen — seine Erscheinung. Wenn aber der Sinnnlichkeit die Dinge nicht gegeben werden können, wie sie an sich sind, sondern blos ihre Relationen — ihre Erscheinungen; die Sinnlichkeit aber dem Verstande zu seinem Erkennen die Materialien, gleichsam die Belege zu seinen Begriffen und Grundsätzen liefern muß, so folgt nothwendig, daß da der Verstand nur in Concourrenz mit der Sinnlichkeit etwas erkennen kann, er auch die Dinge nicht erkennt, wie sie an sich sind, sondern blos ihre Erscheinungen. Das Erkennen ist also blos auf Erscheinungen restringirt.

Wenn ferner die Sinnlichkeit immer mit ins Spiel gesetzt werden muß, wenn der Verstand etwas erkennen soll (denn die Sinnlichkeit giebt, wie wir gesehen, die wesentlichen Beschaffenheiten und charakterisirenden Merkmahle der Dinge an;) so folgt hieraus, daß nur die Objekte der Sinnlichkeit Gegenstände des Erkennens sind, und daß die Objekte, die der Sinnlichkeit nicht gegeben werden können, auch keine Gegenstände des Er-

kennens sind. Dadurch, daß man die beyden Vermögen Verstand und Sinnlichkeit bey dem Erkennen getrennt und gesagt hat: die Sinnlichkeit verwirrt die Vorstellung von den Dingen, der Verstand hingegen erkennt sie, wie sie an sich sind, ist der wahre und richtige Sinn des Erkennens gänzlich verlohren gegangen. Wir haben oben schon gesehen, daß der Verstand an und für sich als isolirtes Vermögen gar nichts erkennt. Wenn man daher die Sinnlichkeit von dem Verstande trennt; so bleibt für den letztern ein bloses Denken, das an realen Inhalt leer ist übrig. Da nun aber das Erkennen einzig und allein darinn besteht, daß ich die nähern Beschaffenheiten des Dinges, von dem ich sage: ich erkenne es, anzugeben weiß, die Sinnlichkeit aber allein diese näheren Beschaffenheiten der Objekte lehren kann; so steht auch der Satz fest, daß die Objekte der Sinnlichkeit nur Gegenstände des Erkennens seyn können *).

Auch

*) Man darf sich, um die Richtigkeit dieses Satzes zu widerlegen, gar nicht auf die Philosophen des Alterthums beruffen, die da sagen: es setze das Erkennen das Empfinden so wenig voraus, daß es vielmehr ganz unabhängig von demselben bestehen könne. Die Philosophen des Alterthums insgesamt können hierüber nichts entscheiden: denn bey ihnen findet man sehr schwankende Begriffe in Rücksicht der Grenzbestimmung zwischen Denken und Er-

Auch steht der Satz fest, daß das Erkennen nur so weit geht, als die Sinnlichkeit reicht, d. h. es nicht mehr und nicht weniger Stoff für das Erkennen da, als die Sinnlichkeit liefert. Das Erkennen geht, wie wir gesehen, aus dem Denken in engerer Bedeutung hervor. Die Sinnlichkeit muß für dieses Denken den Stoff liefern und alles, was sie von dem ihr Gegebenen darstellt, wird diesem Denken zur Bearbeitung übergeben. Dis Denken aber kann nicht mehr und weniger bearbeiten, als ihm zur Bearbeitung vorgelegt wird. So weit daher der Stoff, den die Sinnlichkeit liefert, reicht, so weit erstreckt sich auch dieses Denken.

Erkennen. Wer bürgt nun dafür, daß das Erkennen ohne vorhergegangene, ohne untergelegte Empfindung ein Erkennen zu nennen, und daß es nicht eine bloße Täuschung sey? Wenn es die alten Philosophen für keine Täuschung hielten, ist dadurch die Richtigkeit des Satzes erwiesen? Kein Philosoph, den nicht etwa sein System dazu verleitet, kann dergleichen Sätze, sollten sie auch alle wichtige Stimmen des Alterthums für sich haben, für erwiesen ansehen. Noch viel weniger aber kann man sich auf den Satz berufen, den Malebranche einmal anführt: Dieu connoit la douleur, mais il ne la sent pas. Dieser Satz geht uns Menschen gar nichts an; wir verstehen nicht einmal, was er sagen will. Ich setze diesem Satze einen andern entgegen, der für uns Menschen gilt: Nil cognosci potest, nisi quod fuerit in sensu.

Das Erkennen aber erwächst aus dieser Bearbeitung des der Sinnlichkeit Gegebenen oder aus dem Denken in engerer Bedeutung;

Dis Denken aber erstreckt sich nur auf alles das, was ihm von der Sinnlichkeit vorgelegt wird; folglich auch das, was die Folge dieses Denkens ist --- das Erkennen und dieses selbst reicht nur so weit, so weit die Sinnlichkeit geht, d. h. für das Erkennen ist nicht mehr und nicht weniger Stoff da, als die Sinnlichkeit liefert.

Seupin.

II. Ueber

II.

Ueber

den transscendental'en Idealismus.

Fortsetzung der im dritten Stücke dieses Magazins S. 371 abgebrochenen Abhandlung

von Born.

Nicht nur insbesondere die specifike Einrichtung und Beschaffenheit der menschlichen Sinnlichkeit wie wir bisher gezeigt haben, sondern auch überhaupt die ganz zufällige Natur der allgemeinen Sinneskraft, wie wir ebenfalls erhärteten, macht es einleuchtend klar, daß alle Erscheinungen der ganzen Sinnenwelt blos relative Wirkungen der ihnen zum Grunde liegenden und sie verursachenden unveränderlichen Dinge an sich, gar nicht wesendliche und absolute Bestimmungen derselben, oder solche, die allen Arten sinnlicher Wesen dieselbigen Vorstellungen gewähren, mithin nichts als bloße Vorstellungen von der Art und Weise sind, wie wir uns afficirt fühlen. Mit welchem Rechte will man also behaupten, daß wir von den Dingen an sich, oder den die Erscheinungen hervorbringenden unwandelbaren Substanzen uns nur irgend einige Vorstellung machen können? Denn da die Erscheinungen lediglich von den an sich ganz

zufälligen ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) und der eben so zufälligen Organisation der Sinnlichkeit abhängen; so können wir nicht sagen, daß wir die Dinge an sich erkennen, das ist, so wir sie, unabhängig von der Sinnlichkeit, an und für sich sind, mit ihren eigenthümlichen Bestimmungen wahrnehmen. Diese, als die absoluten, positiven Eigenschaften derselben bleiben uns völlig unbekannt, und sind insofern von der Form unserer Vorstellung ganz unabhängig, welche sie um des willen auch nicht annehmen können. Ich rede nämlich nicht von dem Begriffe eines Dinges überhaupt: Denn dieser ist allerdings Vorstellung; aber nur Vorstellung eines blos logischen Wesens. Die Rede ist hier von der Vorstellung eines Dinges an sich als eines bestimmten, individuellen, existirenden Dinges, und also von der Vorstellung eines realen Wesens.

Die Vorstellung des Dinges an sich, als eines individuellen, realen Wesens aber ist für iede Art der Sinnlichkeit schlechthin unmöglich. Diese Dinge an sich können als solche, gar nicht Gegenstände der Sinnlichkeit seyn und werden, auch wenn die Deutlichkeit der sinnlichen Anschauung sich noch so weit treiben ließ, wie ich im vorhergehenden erwiesen haben. Denn so hoch man es auch in der Vervollkommung und Verfeinerung

opti-

optiſcher Werkzeuge bringen möchte, ſo würde man doch nur immer wieder Erſcheinungen entdecken. Man würde, zum Beyſpiel, an einem Sandkorn, das unter dem Mikroſcop in einem Umfange, wie das größte Haus, erſchien, eine Menge lebender und lebloſer Gegenſtände, die dem ungewaffneten Auge unbemerkbar waren, alſo immer wieder neue Erſcheinungen erblicken, nie aber bis zu den beharrlichen Kräften ſelbſt dringen, die alle dieſe veränderlichen Erſcheinungen verurſachen. Hieraus iſt klar, daß der Unterſchied zwiſchen ſinnlicher und intellectueller Erkänntniß nicht blos in der Verworrenheit und Deutlichkeit der Vorſtellungen zu ſuchen ſey, ſondern beyde Erkenntnißarten ſind durch einen himmelweiten Abſtand von einander getrennt, und ihrer Natur nach weſentlich verſchieden.

Die den Erſcheinungen zum Grunde liegenden beharrlichen und unwandelbaren Kräfte ſind alſo intelligible Weſen und können deshalb nur durch intellectuelle Anſchauung erkannt werden. Die intellectuelle Anſchauung aber das heißt, die unmittelbare Vorſtellung, welche den ihr entſprechenden Gegenſtand gerade durchaus ſo repräſentirt, wie er, außer der Vorſtellung, an ſich iſt, findet nur bey einem ſolchen Vorſtande Statt, in welchem durch das Selbſtbewußtſeyn zugleich alles Mannigfaltige gegeben wird, ohne es erſtlich von

der

der Sinnlichkeit zu erhalten; also nur bey dem unendlichen Verstande. Ob unter endlichen Wesen irgend eine Gattung vorhanden oder nur möglich sey, die ohne alle Sinnlichkeit, durch den alleinigen Verstand die Dinge zu erkennen vermag, und intellectueller Anschauungen fähig sey, läßt sich weder behaupten, noch abläugnen. Genug, wir gehören nicht in die Classe solcher, welche die von aller Sinnlichkeit unabhängigen intelligiblen Gegenstande zu erkennen vermögen.

Aus dem allen also erhellet zur Gnüge, daß der kritische oder transscendentale Idealismus die Wirklichkeit der Dinge in der Erfahrung und die Gewißheit unsrer Erkenntniß sogar nicht vorunsichere und schwäche, oder gar aufhebe und vernichte, daß er vielmehr beydes nachdrücklich bestärke und außer allen Zweifel setze. Was kann wohl für uns reelleres seyn, als die Sinnenwelt und was uns unsre Empfindung und Wahrnehmung in derselben erkennen läßt? Das aber ist lauter Schein und Täuschung, was wir ausserhalb dieser Sinnenwelt zu finden, vermeynen. Alle Gegenstände, so wie die Wahrheit in der Sinnenwelt sind für uns nach unveränderlichen Gesetzen bestimmt. Jemehr wir diese Gesetze und Regeln erforschen, ie genauer wir uns mit denselben bekannt zu machen suchen, desiomehr wird unsre Erkenntniß an Festigkeit und Gewisheit gewinnen.

Nie

Nie können uns die Sinne täuschen und betrügen: Denn sie urtheilen nicht, und können daher auch nicht irren. Alle Täuschung, aller Schein entsteht durch die Schuld des unbehutsam urtheilenden Verstandes. Und Schein und Täuschung ist es, wenn man in dem Wahne steht, als ob die Sinnenwelt, an sich nach ihrer absoluten Natur, eben so auch außer unsrer Vorstellung beschaffen sey, wie sie sich unsrer Anstaunung nach Beschaffenheit der spezifiken Empfänglichkeit und Organisation unseres Sinnenvermögens darstellt.

Born.

III.

Ueber
den Egoismus,
über die Wahrheitsliebe und verschiedene andre moraliſche Gegenſtände.

In einigen Briefen an Herrn G** in F**.

von Abicht.

Erſter Brief.

Wenn werden Sie einmahl, mein Theuerſter! von Ihrem Vorurteile des Anſehens erlöſt werden! Oder hören Sie es lieber, wenn ich es eine liebenswürdige Schwärmerey nenne? Ohne Zweifel getroſten! ſo wollen es auch die Beſſern im Lande; wenn nur der Name wohllautet, wenn nur die Schaale lieblich anzuſehen iſt, der Kern mag immerhin ſo bitter und windig ſeyn, wie --- die Vorurteile der Philoſophen *) „Wie ich eben jetzt auf

*) Anm. Wenn Sie etwa dieſes Gleichniß zergliedern wollen; ſo bleiben Sie ſich der alten Wahrheit zu erinnern. Je lieblicher die Frucht in ihrer Reife iſt, deſto ekelhafter iſt ſie im Zuſtande ihrer Verderbniß.

auf dieſe Wahrheit komme?'' Sehr natürlich, m. Fr! Ihr letzter Brief führt geradeswegs darauf. Erinnern Sie ſich an Ihr freudiges Geſtändniß vom erſten Jenner dieſes Jahrs; es war voller Enthuſiasmus: ‚Ich habe, dieß ſind ihre eigenen Worte, ich habe die Grundſätze Ihres neuen Syſtems einer philoſophiſchen Tugendlehre geleſen, verglichen und, ich glaube, auch ihren ganzen Zuſammenhang eingeſehen, wenigſtens habe ich ihn gewiß gefühlt; denn der Nachklang meiner Empfindungen war unläugbar die lauterſte Stimme der Menſchheit, die ſich ſelbſt erkannte und fühlte. Sie haben mir die Tugend im Heiligthume der Menſchheit in ihrer himmliſchen reinen Geſtalt gezeigt; ſie hat mich bezaubert, und beſitzt mein Herz auf ewig. —'' Halten Sie nun mit dieſem Geſtändniſſe Ihre leztre Aeuſſerung zuſammen! — Erlauben Sie, daß ich in einem Gleichniſſe, welches kein andres Verdienſt hat, als daß es ganz paſſend iſt, mit Ihnen rede: Sie kommen mir vor, wie ein junger herziger Mann, dem die Verläumdung dem traurigen Dienſt erwieſen hat, ihn zweifelhaft zu machen, ob nicht die blendende Weiße ſeiner Freundin leibhafte Rabenſchwärze ſey, und zwar deswegen — weil ja ihr Vater Schwarz genennt werden. Sie ſind nemlich ſehr ſchwierig und zweifelhaft: ob nicht die Tugend, die Sie vor kurzem in ihrer himmliſchen

schen reinen Gestalt gesehen zu haben glaubten, der pure Egoismus sey; --- indem sich in dem ganzn Systeme ausweise, daß diese Schöne aus dem Ich erzeugt, und gleichsam durch ein Sokratisches Accouchement ans Licht gezogen worden sey? --- Ihre vorige enthusiastische Wärme für die Tugend würde mir schon ein hinlänglicher Bürge gewesen seyn, daß nicht Sie diesen unphilosophischen Zweifel aus sich selbst herausgesponnen haben, auch wenn Sie in dem Eingange Ihres lezten Briefes auf keine so einleuchtende Weise, wie Sie es wirklich, vielleicht ohne Ihre Absicht, gethan haben, den Schlüssel zu demselben an die Hand gegeben hätten. „Wie verehrungswürdig und glücklich, sagen Sie, sind unsre Zeitgenossen! --- Zu keiner Zeit herrschte ein so allgemeiner vordringender Untersuchungs- und Prüfungsgeist, der von solcher reiner Wahrheitsliebe beseelt gewesen wäre, als in unsern erleuchteten Tagen. ---" Ich liebe, wie billig, Ihren Kopf und Ihr Herz in dieser Sprache; denn es ist Grösse des Verstandes, sich bis zu dem Gedanken zu erheben: daß das Anfachen eines allgemeinen, vordringenden, von Wahrheitsliebe beseelten Untersuchungsgeistes der wohlthätigste Schritt sey, den die Menschheit zu ihrer Beseeligung thun könne; es ist Größe des Herzens, diesen Gedanken bis zu einer solchen Anschaulichkeit ausgebildet zu

haben,

haben, daß er die Brust erwärmt. Allein, wenn Sie die Wahrheit dieses Gedankens so stark fühlen, daß Sie zu glauben veranlaßt werden, jener ausgebreitete Wahrheitsliebende Geist der Untersuchung sey wirklich vorhanden, und wenn Sie von eben dieser Stärke des Gefühls bewogen werden, jedes Recensenten, und jedes Privaturteil eines guten Kopfs für eine Bestätigung der wirklichen weiten Herrschaft jenes Geistes zu halten; — alsdann, m. fr.! müssen Sie mir erlauben, daß ich Sie, ohne Barmherzigkeit, unter die Schwärmer zehle. Sie selbst werden mir hierinne Beyfall geben müssen, wenn Sie die ächten und falschen Kennzeichen, wodurch sich der von Wahrheitsliebe beseelte Forschungsgeist sehr kenntlich auszeichnet, wenn auch nur im allgemeinen Betrachten, und mit denselben die auch Ihnen bekannten Zeichen, die sich am Horizonte der Gelehrten-Republik nicht gar zu selten zu ereignen pflegen, vergleichen wollen.

Der von Wahrheitsliebe wirklich beseelte Forscher ist der edle Mann, welcher nichts beseeligenderes kennt, als das Bewußtsein würklicher Verständigkeit. Er ist überzeugt, daß er dieses auf keine andre Weise erlangen kann, als in der Erkenntniß und Befolgung der Wahrheit; Wahrheit aber — dieß ist bey ihm eben so ausgemacht — ist nur da, wo absolut letzte und untrügliche

Gründe

Gründe sind, auf welchen allein das Recht und die Macht der übrigen Gründe, etwas wahr zu machen, beruht. Dergleichen lezte Gründe aufzusuchen, und seine Erkenntniße nach denselben zu berichtigen, darinnen ist er unermüdet, und unverdroßen, deswegen dringt er durch alle Schwierigkeiten hindurch, und bleibt nicht blos bey Wünschen nach Wahrheit, und bey einigen unvollendeten Bemühungen stehen; — in dem leztern Falle würde er ja nie zum Bewußtsein seiner wirklichen Verständigkeit kommen, und darinnen, wie gesagt, findet er doch seine ganze Beseeligung. Dieser seiner Neigung zum Verständigen thut er Gnüge sowohl als dann, wenn er die Erkenntniße und deren Gründe, so wie sie ihm andre vortragen, durchforscht und einsehen lernt, als auch alsdenn, wenn er ohne dergleichen Anleitung Wahrheit seiner Erkenntniße sucht und findet; denn in beiden Fällen ist es ja sein Verstand, welcher Wahrheit in die Erkenntniße schaft, in beiden Fällen ist es seine Einsicht, und seine Verständigkeit, die er sich erworben hat. Er liebt also seine Verständigkeit in der Einsicht der Wahrheit, er mag diese finden bey welchen Kezer es nur immer sey. Wie könnte Er demnach je scheel sehen, wenn dieser diese Wahrheit gestern eingesehen hat, die er, von diesem geleitet, erst heute einsieht? Von dieser Eigenliebe, oder von dieser Art des Egoismus

ist

ist er weit entfernt; denn ihm ist es nicht unbekannt und immer gegenwärtig: keine Einsicht ist ohne Leitung, so wenig wie irgend eine Einsicht der Wahrheit ohne einen Grad von Verständigkeit. Er hat es also überall nur mit Gründen, und nicht mit Personen zu thun; es besticht ihn keine Leidenschaft, denn seine einzige herrschende Neigung ist Liebe zu seiner Verständigkeit; er preißt daher auch Wahrheit als Wahrheit durch lezte Gründe an, nicht als Meinung einer Person oder Sekte. Er verschweigt keine Gründe die ein anderer vortrug, er schwächt sie nicht durch mangelhafte Darstellung, oder durch Verdrehungen, oder durch gehäßige unrichtige Folgerungen; er sucht keinen, mit Recht oder Unrecht verworfenen, isms ängstlich auf, womit er Lehren belegen, und ihre Uhrheber bey den Glaubigen beschimpfen könne; dergleichen Siegeskronen überläßt er allenfalls dem eiteln und eigenliebischen Pöbel, welcher Recht zu haben, und verständig zu seyn glaubt, wenn er anders Denkende beschimpfen kan, und dem die Erschütterung des Zwergfells der Maaßstab der Wahrheit ist. Alles dieß ist ihm Sache der thörichten Eigenliebe oder des Unverstands. Es ist ihm Unverstand, Machtsprüche zu thun, Unverstand, einen Schatten des Ruhms, oder Guter der sinnlichen Lust auf die Wagschaale der Gründe zu legen. Unverstand, Nebensachen und

Zierrathen für Hauptsachen anzusehen, und diese nach jenen zu beurteilen, Unverstand, Schwierigkeiten, eingebildete oder wahre, zur Entschuldigung des Mangels der Untersuchung anzuführen und doch zu entscheiden, andre durch Klagen über Schwierigkeiten von Nachforschen abzuschrecken, theils um Gefährten zu haben, theils um sein Ansehn zu erhalten, Unverstand, Schwierigkeiten sogar als einen Grund der Falschheit einer Lehre zu gebrauchen, eben solcher Unverstand, als derjenige haben würde, der einer harten Steinmaße wegen sich entschuldigt halten wollte, daß er nicht weiter zur Goldader vorgedrungen ist, und der doch nun den geringen Ertrag der Goldader wie der Fuchs in der Fabel beurteilen wollte. — Sie sehen schon aus diesem wenigen, m. Th.! daß der Wahrheitsliebende Forscher eine Theorie deßen, was wahr und wahrhaft verständig ist, haben muß, die nun eben nicht überall die gewöhnlichste seyn mag; geben sie mir andre, und zeigen sie mir alsdann nur die Möglichkeit, einbilderische Eigenliebe, Eigennutz und gläubige Trägheit von Wahrheitsliebe so zu trennen, daß sie sich im Herzen nicht vermischen und Täuschungen über Täuschungen in der Beurteilung des Verständigen und Wahren hervorbringen, daß alsdann nicht dasjenige, was der Eigenliebe, dem Eigennutz und der Bequemlichkeit schmeichelt, für das Wahre angenommen, und in diesem das Verstän-

ständige gesucht wird. Sie sehen ferner: Wahrheitsliebe keimt nur in einem Herzen, das nicht erst seit gestern anfieng, seine Vorurteile der eiteln Ehre, der Gewinnsucht und Bequemlichkeit zu bekämpfen; — allein wozu eine weitläufige Erörterung für einen Mann, der das menschliche Herz so gut kennt! für ihn sind einige Fingerzeig schon hinlänglich, seinen Verstand wieder in das rechte Geleiß zu bringen. Wollen sie aber ein andermahl eine genauere Beleuchtuug dieser Tugend lesen; so wißen sie ja, wem ich meine Tage und Kräfte gewidmet habe. Jezt bitte ich mir von Ihnen zur Freundschaft aus, daß sie sich nicht wieder durch einen barbarischen ismus, den Ihre Schwärmerey so gerne aus einem von Wahrheitsliebe beseelten Forschungsgeiste ableitet, verführen, und Ihre beßre Ueberzeugung erschüttern laßen; ein solches Opfer verständiger Aufmerksamkeit kan die Freundschaft billigermaßen fordern, denn Sie können es ihr bringen, und Ihnen selbst frommt es. — Würden sie nicht durch Ihr eigenes Beyspiel aufmerksam gemacht und gewarnt, Ihre Ueberzeugung künftig nicht mehr auf bloses Gefühl zu bauen, weil sie durch einen solchen Grund niemals Festigkeit erhalten kan; so würde ich zu meiner freundschaftlichen Bitte noch diese hinzufügen, daß sie auch dieß beherzigen und in einem treuen Herzen bewahren möchten. — Dieß wären denn

aber nur diätetische Regeln, deren Kenntniß Sie dießmahl, da sie sie einmahl übertreten haben, nicht heilen kan; erwarten Sie also in einigen folgenden Briefen einige Auflösungsmittel Ihres Zweifels, welche theils aus dem Sprachgebrauche, theils aus der Natur des Egoismus, theils aus der zugestandenen Natur der Tugend in Vergleichung mit den Grundsätzen des neuen Moralsystems gezogen und zusammengesezt sind.

Zweyter Brief.

Sie kommen mir, m. Fr.! mit Ihrem Bekenntniße zuvor; ich freue mich deßelben, indem es mir ein untrüglicher Beweis ist nicht allein, daß sie die logischen Regeln nicht vergeßen haben, sondern auch daß sie sich, da sie bey der Anwendung derselben immer mehr bemerken, wie gros ihr Einfluß auf Verständigkeit ist, das Verdienst erwerben werden, die Verächter der Verstandeslehre auf andre Gedanken bringen zu helfen ein Verdienst, das sie, mit dem Weltlaufe sattsam bekannt, nach seiner ganzen Größe selbst schätzen können. „Ich merke, sagen Sie, wir haben wider die erste Regel der Logik gesündigt; wir haben auſſer Acht gelaßen, den Begriff vom Egoismus vorher zu zergliedern und festzusetzen, was wir uns unter ihm denken, oder denken wollen."

Wenn

Wenn es Ihnen etwa Trost gibt, Gefährten Ihres Falles zu haben; so kann ich Sie mit allen meinen Mitmenschen schuldigen Mitleiden versichern, daß sie deren unter Jung und Alt eine beträchtliche Menge finden können.“ Wißen sie auch, mein Freund! was dasjenige ist, von dem sie reden? haben sie es nach allen Seiten kennen gelernt? Nicht? Würden sie nicht meinen Verstand bemitleiden, wenn ich entscheiden wollte, daß ihre Ausgabe ihre Einnahme übersteige, ich, der ich ihre Vermögensumstände gar nicht kenne? und sie rechnen so sehr auf Unverständigkeit eines zutrauungsvollen Publikums, daß sie vor ihm dreust über Gegenstände sprechen und entscheiden, die sie kaum dem Namen nach kennen, ohne nur von weiten Tadel, Mitleiden und Beschämung zu fürchten? „Wie wohl, m. Th.! würde es unter uns um Lehre und Wandel stehn, wenn man diese Catechismus-Lektion allgemeiner predigen und beherzigen laßen wollte! —

Nach Ihrem lobenswerthen Bekenntniße hofte ich zugleich Ihre Gedanken über den wahren Sinn des Egoismus zu lesen; allein es hat Ihnen nicht gefallen, meine Erwartung zu erfüllen. Sie haben also stillschweigend die Erläuterung und Zergliederung dieser Bestimmung mir aufgetragen; ich gestehe Ihnen aber, es wäre mir lieber gewesen, wenn ich sie ex conceſſis von der Unrichtig-

keit Ihrer Meinung hätte überführen können. Denn, wie kann ich alle jene Ihre dunkeln verwirrten Nebenvorstellungen --- die dem Bestreiter der Meinungen weit gehäßiger sind, als dem Richter die berüchtigten reservationes mentales --- wie kan ich sie alle berühren und Ihnen beweisen, daß ich sie Ihnen wirklich samt und sonders vor Augen gelegt habe, da Sie sie selbst nicht kennen, und also auch ich in Ihren Augen eben so wenig? denn wie können sie, da sie keine richtige Vergleichung zwischen Ihren dunkeln und meinen klaren Gedanken anzustellen vermögen, abnehmen, ob und daß die meinigen die Ihrigen sind? Und doch stützen sie Ihre Meinung auf jene dunkeln Nebenvorstellungen, und laßen nicht ab von Ihrer Meinung, bis sie diese Stütze verlohren hat. Da sehen Sie, m. Th! aus einem neuen Beyspiele, wie so unstatthaft die Foderung der gemächlichen Titulär-Denker ist: daß man ihnen wie durch einen Zauberschlag andre Gedanken beybringen solle, ohne daß sie die Mühe und das Verdienst haben, selbst zu zergliedern und zu vergleichen, mit einem Worte, ohne selbst zu denken. Klare und auseinandergesezte Begriffe kan man ihnen vorlegen, Vergleichungen zwischen denselben anstellen, dadurch zur Einsicht der Wahrheit Anleitung geben, und das Selbstdenken erleichtern; aber auch nichts weiter. Dieß ist es auch was

ich

ich bey Ihnen, m. Th! in unserm vorliegenden Falle thun kann.

Sie hegen noch die Meinung, daß sich die Begriffe am sichersten aus dem Sprachgebrauche erläutern lassen; eben als wenn der gemeine Menschenverstand, welcher in verschiedenen Menschen mit so verschiedener Fähigkeit die Begriffe so unbestimmt und verschiedentlich faßt, und mit Wörtern bezeichnet, als wenn dieser der arbeitsame, läuternde, kritische, philosophische Verstand wäre, der jedem Worte sein sich überall und immer gleiches abgemessenes Gericht von Bedeutung bestimmt. Dennoch will ich Ihnen auch hierinnen zu Gefallen seyn, und mich bemühen, selbst aus dem Sprachgebrauche Sie eines andern zu belehren. Dieser Ihr gewaltiger Richter nun — darinnen müssen wir uns zuvor vereinigen — gebraucht das Wort Egoismus fast nicht anders, als um mit demselben sittlich Fehlerhaftes zu bezeichnen, welches aber? Wir wollen ihn fragen. — Nennen Sie nicht denjenigen Unverständigen einen Egoisten, der eigenliebisch Urteils und Anstalten geringschäzt und verwirft, blos weil sie nicht von seinem Ich — dessen Name eine magische Kraft besizt, alles, wozu er gesezt werden kann, vortreflich zu machen, es mag übrigens verständig geurteilt und veranstaltet seyn oder nicht — herkommt? Nicht auch denjenigen, wel-

cher ehrsüchtig nur alsdann und deswegen etwas nützliches unternimmt, wenn und weil es von andern Menschen gesehen und gepriesen wird, und weil er nun in diesem Lobe eine Grösse wahrnimmt, die er sich mit Wahrheit beylegen zu können glaubt, deren er sich also --- der arme Blinde! --- als seiner wahrhaften Grösse weyet erfreuen zu können? Nicht auch denjenigen, der eitel nach Titel, Rang, vornehmen Verbindungen, Ehrenposten, glänzendem Reichthum, und nach Menschen, die ihn nach diesen Zufälligkeiten des Glücks schätzen, bey seinen Handlungen umherschaut, damit er --- der Geblendete! --- seinen Werth nach diesen Glücksgaben abmessen, damit er bey ihrem Besitze sich seiner Größe vergewissern, und wahrhaft erfreuen könne? Endlich nicht auch denjenigen, der nach Mitteln der körperlichen oder sinnlichen Lust geizt, welcher, gleichsam als wäre er blos thierischer Natur, nichts schäzt, nichts unternimmt, wenn es nicht dem Kizel der Nerven fröhnt, mit einem Worte, der seinen Verstand in die Sklaverey der Sinnlichkeit verkauft hat? --- Es ist unläugbar, alle dergleichen Menschen sezt der Sprachgebrauch in Eine Classe, nemlich in die Classe der Unverständigen und Thörichten, oder welches ihm einerley ist, in die Classe der Egoisten, und in Wahrheit, wenn er seine Egoisten also classificirt und so genau bestimmt,

stimmt, wird der Philosoph mit der strengsten Kritik ihn keines Fehlers zeihen können. Allein so abgeschnitten und präcis unterscheidet er nicht; denn, glauben Sie vielleicht, daß ich alle diese bestimmten Fälle, in denen der Sprachgebrauch egoistische Gesinnungen finden läßt, durch Vergleichung der gebräuchlichen Benennungen gefunden, und nicht vielmehr die Natur des menschlichen Herzens zur Führerin genommen habe? Das leztere, m. Fr.! ich legte die Fälle dem Sprachgebrauche bestimmt vor, und nun konnte er auch leicht bestimmte Antworten geben. Hätten wir ihn allein gefragt, wie denn diejenigen gesinnt seyn müßten, denen der Name, Egoisten, mit Recht zukommen solle? er würde so kühn als dunkel geantwortet haben: alle, die um ihrer selbst willen wollen und handeln; er würde (sie zweifelhaft gelassen haben, ob nicht alle Gesinnungen, hinter denen das Ich hervorschimmert, unter die egoistischen und also betrügerischen zu rechnen seyn; er würde eben dadurch jenes Vorurtheil, welches der Tugend, indem es allen Glauben an dieselbe wankend macht, und sie wohl selbst unter die Chimären setzt, überaus viel Abbruch thut, auch bey Ihnen wieder erneuert haben, als seyen nemlich alle menschlichen Handlungen egoistischer und foglich verwerflicher Natur! er würde Sie wohl sogar einen Egoisten gescholten haben, wenn Sie

der in der Wahrhaftigkeit und Redlichkeit lebenden Verständigkeit zu Liebe etwas wollen oder nicht wollen; gleichsam als wenn Sie aus gar keiner Liebe wallen sollten, als wenn Sie nur tugendhaft wären, wenn Sie nichts, gar nichts lieben, und --- nichts wollen. --- Doch muß man zur Rechtfertigung des Sprachgebrauchs sagen, daß jenes Vorurteil eines allgemeinen Egoismus nur unphilosophisches Raisonnement ist, zu dem er zwar Veranlassung gibt, zu dessen Widerlegung er aber nicht weniger Gründe darreicht. Allein eben deswegen bleibt es wahr: der Sprachgebrauch allein verwirrt uns, und ist ein trüglicher Führer der Wahrheit; denn wie? Wenn er nun für Sie und für Viele andre, die ihn zu Rathe ziehen, nur Gründe für einen durchgängigen Egoismus hätte! Diß kann gar wohl seyn; denn, ist es doch nicht seine, sondern Ihre Sache, die andern oft versteckten, Gründe der Widerlung aus seiner Menge von Redensarten herauszuhohlen, und sie zur Steuer der Wahrheit zu verwenden; Er schweigt und leidet es, wenn Sie ihn auch nur zur Bekräftigung jenes Vorurteils benutzen. --- Ich breche hier ab, mit der Bitte, daß Sie anstatt einer Antwort, die ich noch nicht wünsche, den Inhalt dieses Briefes einstweilen sich bekannter machen mögen; den nächsten Postag erhalten Sie die Fortsetzung gewiß. —

Dritter Brief.

Zu der Bemerkung im leztern Briefe: daß der Sprachgebrauch auch wohl Gründe zur Widerlegung eines durchgängigen Egoismus hergeben könne, bin ich Ihnen den Beweiß schuldig geblieben. Ist diese Bemerkung richtig, finden sich dergleichen Gründe; so sind wir unserm Zweke, uns einem richtigen Begriff vom Egoismus, und von seinem Unterschiede von der wahren Tugend zu bilden, um einen Schritt näher gerükt; denn diese Gründe müssen die nemlichen seyn, auf welche der Sprachgebrauch das Wesen der reinen Tugend stüzt, indem er zu erkennen gibt, wo Tugend, und also wo kein Egoismus statt findet; sie müssen die nemlichen seyn, welche entscheiden werden, ob das neue Moralsystem auf Egoismus beruht, oder nur im mindesten darauf hinführt? --- Einen dieser Gründe gibt Ihnen der Sprachgebrauch alsdann, wenn Sie ihn befragen: ob denn auch die Gottheit Egoist sey, wenn sie in der vernünftigen Religion vorgestellt wird, als eine solche, die um ihrer weisen, oder verständigen Macht willen, oder --- weil verständige Macht ein absolutes Gut ist --- um ihrer Güte willen Geschöpfe schuf, und das Beste, das heist, die Güte derselben väterlich veranstaltet? --- Ist sie es nicht; nun dann, so ist auch bey uns Menschen wahre Tugend und Güte

vorhanden, wenn wir blos aus Liebe zu unſrer Verſtändigkeit oder zu unſerer Güte wollen, wenn wir redlich und ehrlich mit andern handeln, weil Ehrlichkeit und Redlichkeit Verſtändigkeit und Güte iſt, und dieſe abſolut beſeligt; ſo ſind wir keine Egoiſten, wenn wir wahrhaft und treu ſind, weil Wahrhaftigkeit und Treue Verſtändigkeit und dieſe abſolut an ſich beſeligende Güte iſt; ſo iſt der Egoismus nur die Larve und die Lüge der Verſtändigkeit und Güte, die Lüge, die wir in dem vorigen Briefe in viererley Geſtalten, der Eigenliebe nemlich, der Ehrſucht, der Eitelkeit und des Eigennutzes ſahen; denn, Egoismus ſoll der Mangel der Tugend ſeyn, und in dieſen viererley Handlungsgründen iſt Mangel der Tugend, über deren Natur wir eben im allgemeinen einig wurden; ſo iſt jenes Moralſyſtem von allem Egoismus freygeſprochen, welches vom Anfange bis zu Ende kein Haar breit von dem Grundſaze abweicht: handle vernünftig und verſtändig blos um deiner Vernünftigkeit und Verſtändigkeit willen, denn blos dieſe ſind die abſolute Güte, und nur dieſe beſeligt Dich nach dem Beyſpiel der Gottheit! welches nur darinnen Verdienſt ſucht, das wirklich Verſtändige, und das richtige Maaß derſelben genau aus der Natur des Verſtandes zu entwikeln und in allen Fällen kenntlich zu machen, welches

ches alle Triebfedern verwirft, wenn es nicht die Triebfeder der wirklichen Verständigkeit ist, welches alle Entzwecke für thöricht erklärt, ausser dem Endzwecke, eigne und andere Verständigkeit in deren Beförderung allemahl auch die unsrige anzutreffen ist, zu befördern, und welches durch alle diese Lehren dem Egoismus alle Wege zum Herzen zu verwehren sucht. —

Der Sprachgebrauch leiht uns noch einen andern dem vorigen ähnlichen Grund, mit welchem der allgemeine Egoismus widerlegt, die Tugend von ihm abgeschieden, und das besagte System vor dem falschen Vorwurfe gesichert wird, wenn er nemlich denjenigen von allem Egoismus freyspricht, der die Tugend blos um der Tugend, die Treue um der Treue, die Wahrhaftigkeit um der Wahrhaftigkeit willen ausübt. Aber was ist Tugend anders als Aeusserung der Verständigkeit aus Liebe zur Verständigkeit? Was ist Treue und Wahrhaftigkeit anders, als Wahrheit — also Verständigkeit — in Versprechen und Worten? Was ist die Liebe zur Tugend, zur Treue und Wahrhaftigkeit anders, als das absolute Wohlgefallen und beseligende Gefühl, welches unsre innre Natur unzertrennlich mit dem Bewustsein wirklicher Verständigkeit verknüpfen muß?

Wenn denn nun der Sprachgebrauch so wenig, wie eine gründliche Philosophie in dem Charakter

rokter eines solchen Mannes, welcher und in so weit er Tugend um der Tugend willen ausübt, auch nicht das mindeste von dem tugendlosen schändlichen Egoismus wittern läßt; so gestehen Sie es aufrichtig, m. Fr.! daß ihr alter Glaube: als sey Egoismus der Grund aller menschlichen Handlungen, grund falsch ist. Denn wollen, können Sie es läugnen, daß der Mensch verständig oder tugendhaft seyn kann blos aus Liebe zum wahren Verdienste der Verständigkeit? Können sie nun mit der geringsten Wahrscheinlichkeit behaupten, daß weder sie noch andre jemals das Verständige wollten, blos weil es verständig war? In der That, sie müßten den Widerspruch sehr lieben. Sie gäben zu, daß die Menschen um der Ehre, um des täuschenden Wiederscheins unserer Verständigkeit auf den Lippen andrer willen, kurz daß sie egoistisch (nicht frey und selbst, nur scheinbar selbst) handeln, und doch wollten sie nicht zugeben, daß sie auch redlich sind um der wirklichen scheinlosen Verständigkeit willen, so wie sie in der Redlichkeit unmittelbar und unverfälscht dem Herzen einleuchtet? Wie um der Reize des täuschenden Schattenbilds seiner Geliebten willen thäte, und könnte der Liebende alles thun, um der wirklichen Geliebten selbst willen aber gar nichts? — Gestehen sie aber auch ferner zu, das selbst ihr im Reiche der Wahr-

heit allmächtiger Sprachgebrauch, wenn sie ihn etwas vertraut hätten zu Rathe ziehen wollen, sie und Ihren Freund leicht hätte widerlegen können, als es Ihnen einfiel, daß wohl das neue Moralsystem den Egoismus begünstigen möge. Nicht nur einmahl, sondern, wie sie sich erinnern werden, fast auf jeder Seite wird dargethan: daß es thöricht sey, sich einen andern absoluten Zweck seines Willens als die an sich selbst beseligende Verständigkeit zu wählen, etwas anders über alles zu lieben, als eben diese, für etwas anders das so genannte Glück des Lebens aufzuopfern als für sie, und um einer andern Ursache willen die Mittelgüter zu schätzen und zu suchen, als um ihrer Tauglichkeit willen, die Verständigkeit, dieß einzige absolute Gut, zu befördern, kurz daß es thöricht sey, etwas anders zu wollen als Tugend um der absoluten unmittelbaren Beseligung der Tugend willen. Oder haben sie sich vielleicht daran gestoßen, daß das Bestreben nach immer höheren Selbstwerth, nach wahrer steigender Selbstgröße unter die Cardinaltugenden versezt, daß edler Stolz, daß das Gefühl unserer wahren Größe der Verständigkeit zur Triebfeder der Tugend gemacht worden ist? Meynen sie etwa, daß hierinnen Egoismus verstekt liege? Sie haben gewiß nicht so flüchtig gelesen, daß Ihnen die wiederhohlten Lehren von dem Zweke, von der nichtigen und falschen

schen Schäzung, und von den Vorurteilen bey der Schäzung dieser Größe entwischt seyn sollte, die Lehre von der richtigen Schäzung, welche alles Los, alles Scheinbare und alles für den Zuschauer im Dunkeln liegende Verdienst anderer Menschen, und alle äußere Dinge als solche Maaßstäbe der Wirklichkeit und der Grade unserer Verständigkeit verwirft, und folglich alle Eigenliebe, alle Ehrsucht und Eitelkeit, kurz allen dummen und täuschenden Stolz in der Wurzel tödet; — und haben Sie die Betrachtung über den Stolz von der moralischen Seite im ersten Stük dieses Magazins Ihrer Aufmerksamkeit nicht werth gehalten? — Sagen Sie es selbst, ist es Egoismus, die Gottheit nachzuahmen, sich ihrer höchsten Güte zu nähern, und also Größe der wahren Güte und Verständigkeit — denn nur sie ist gut — zum Zwecke seines Willens zu machen? Ist es Egoismus, Größe der Tugend um der Größe der Tugend willen, Größe der Treue und der Redlichkeit aus Liebe zur Größe der Treue und Redlichkeit zu suchen? Aus mancherley unverhohlnen Aeußerungen zu schließen muß man es wohl meynen. — Liebster, bester Freund! wie traurig sieht es doch um die Kenntniße der wahren Moralität in unsrer Gelehrten Republik aus! Je mehr und länger man die Meinungen, auch selbst von manchem guten Kopfe einhohlt und unter einander vergleicht, je mehr

Ver-

Verwirrung und Unbestand trift man in der heiligsten aller Wißenschaften an; man weiß leider oft selbst nicht, was man will, und wobey man stehen bleiben soll. Wie kann sich das Herz der Lehrer an die Tugend fest anschließen, wenn der Kopf über dasjenige, was Tugend seyn soll noch nicht einig ist? wie kan der Lehrer aus warmer Ueberzeugung sprechen; wie die Wärme der Tugend mit dem gewöhnlichen Flugfeuer einer gewißen rednerischen Fieberhitze, die nun einmahl keinen erwünschten Effekt machen kann, vertauschen, wie exemplarisch reden und handeln, und besonders so, auch so die Tugend empfehlen? O möchte sich doch unser Zeitalter vor allen andern mit den Ruhme auszeichnen, daß man seine Talente und sein wahres Verdienst der Vernünftigkeit in einem lautern, ernsten und ausgebreiteten Untersuchungsgeiste und Studium der Sittlichkeit und des Rechts gezeigt habe, der Wißenschaft wahren Sittlichkeit, die die Grundfeste alles Menschenwohls ist, welcher alle übrigen Wißenschaften huldigen und dienen müßen, wenn sie nicht Rebellen wider Menschenbeseligung seyn sollen! — Aber, wird man mich bey dieser Stelle nicht auch mit dem gewöhnlichen Ausruf: Declamation! abfertigen? — Wirklich nichts mehr als dieß, weise Männer? —

Auch aus der Natur des Egoismus wollte ich Sie, m. Fr.! eines andern überzeugen. Hier

kann ich mich, nachdem ich vorher die Natur der Tugend mit der Natur des Egoismus verschiedenemahl in parallel gesetzt habe, kurz fassen. Sind wir nemlich über folgende Grundsätze einig, gegen deren Untrüglichkeit weder Sie, noch die ganze Menschenwelt, wofern sie die Menschheit nicht verläugnen will, etwas gültiges und rechtskräftiges anwenden könne; so ist Ihre Furcht der Trüglichkeit jenes Systems ganz ungegründet. Der erste Grundsatz: das Wesen der Tugend ist Uebung der Vernünftigkeit und Verständigkeit im Menschen; sie ist Uebung der Weisheit, und umgekehrt. Der zweyte Grundsatz: der Zwek der Tugend ist Beseligung. Der dritte: die Tugend ist rein, d. h. es gehört ferner zu ihrem Wesen, und sie ist nur alsdann wirkliche und eigentliche Tugend, wenn sie um ihrer selbst, um ihrer eignen Natur willen ausgeübt wird; — dieß kann aber nicht eher geschehen, als wenn sie den Zwek ihrer selbst erfüllt, d. h. wann sie absolut und unmittelbar beseligt. Dieß zusammengefaßt, so ist reine, oder wahre Tugend das wirkliche Vernünftig und Verständigseyn im Menschen um der unmittelbaren, absoluten Beseligung der Vernünftigkeit und Verständigkeit selbst willen. — Der vierte Satz, den Sie als Heischesatz ansehen mögen: Egoismus ist kein Grund der Tugend; wo und in so fern Egoismus im Herzen ist, da und

in so fern findet Tugend keine Statt; Egoismus ist folglich ein falscher Grund von Handlungen, der alle in vorigen Briefen angegebene Arten von Unverständigkeit und Thorheit in sich faßt, kurz er ist die Lüge der Tugend, wenn sie Grund unsers Wollens wird; die Lüge der Verständigkeit, er ist Unverständigkeit und die Lüge des Zweks, er sezt dem Willen andere Zweke, als die bloße Beseligung der Verständigkeit vor. Der Eigennutz nun lügt vor, der Endzwek der Tugend, die Beseligung, sey nicht in der Verständigkeit, sondern in dem sinnlichen, körperlichen Kizel, und in den Besitze der Mittel zu diesem Kizel enthalten; Eigennutz ist Egoismus; — aber wo wird denn in dem neuen Moralsysteme der Eigennutz nur von ferne genährt? Die Eitelkeit lügt vor, wo gewiße äußere so genannte Glüksgüter sind, da ist ein gewißes Maaß wirklicher Verständigkeit und wahren Verdienstes, deßen wir uns erfreuen können, — Eitelkeit ist Egoismus; — aber ist nicht in jener Tugendlehre diese Thorheit der Eitelkeit in ihrer ganzen Blöse dargestellt, ist sie nicht so streng und so nach Verdienst gezüchtigt worden, als es wohl noch nicht geschehen? Sind nicht — wir wollen uns kurz faßen — sind nicht jene drey zugestandenen Grundsätze die ganze Grundlage des Systems, und macht nicht ihre Entwiklung und Anwendung das ganze Gebäude aus. Lehrt

es also nicht iene reine Tugend, deren Wesen Sie in jenen Grundsätzen unmöglich verkennen können? Lehrt es aber reine Tugend, wie kan es das Gegentheil, den Egoismus nemlich, begünstigen? sapienti sat. — Belieben Sie doch dasjenige, was ich vorher vom Egoismus und seinen vier Arten gesagt habe, hier zu wiederhohlen, und mit demjenigen zu vergleichen, was in diesem Magazin St. 1. in der Abhandlung über den Stolz, von der thelematologischen Seite betrachtet, auseinandergesetzt worden ist, besonders die Arten des Ehrtriebes und des Triebes der Selbstschäzung, woraus Ihnen die Natur des Egoismus noch mehr einleuchten wird.

Wollten Sie aber, — wiewohl gegen allen Sprachgebrauch — auch diejenigen Gründe des Willens, welche, wenn sie allein im Herzen vorhanden sind, das Wollen zu reiner Tugend machen, ich meine die Verständigkeit um der beseligenden Natur der Verständigkeit willen, Egoismus nennen, weil denn doch Verständigkeit und ihre Beseligung Etwas von dem Ich wirklich abstammendes, und dem Ich wirklich zugehöriges ist, so sehen sie wohl ohne mein Erinnern, daß Sie alsdenn einen grossen Unterschied zwischen dem wahren, reinen, und zwischen dem falschen Egoismus, und daß Sie einem Moralsysteme, welches auf den ersten gegründet ist, keinen Vorwurf

machen

machen müßten. Meynen Sie aber nicht auch, daß es beßer gethan sey, wenn wir diesen Unterschied fahren laßen, da der Analogie des Sprachgebrauchs zu folge das isten, und der ismus immer ein Fehlerhaftes, einen falschen Grund und unreinen Ursprung, und also der Egoismus das fälschlich gemeinte Ich als Grund des Wollens andeutet? G setzt aber auch, wir wollten darauf keine Rükficht nehmen, obgleich eine solche Analogie dem aufs beste bestimmten Worte insgeheim eine falsche Bedeutung unterschieben kann; so wißen Sie ja zur Gnüge, wie mühsam man das subtile Unterscheiden, das auf einem leicht vergeßlichen Beywörtchen beruht, findet, und wie leicht man auch diesen Unterschied für subtil halten, und der Bequemlichkeit halber des ähnlichen Namens wegen aus Tugend und Egoismus aus dem eigentlichen wahren, und aus dem scheinbaren Ich Einerley machen könnte! —

Vierter Brief.

Sie haben mich glücklicher weise gefaßt, und sind zufrieden; aber Sie wollen nun weiter vorwärts, und fragen mich über Dinge, über welche ich Sie selbst durch Ihr eignes weiteres Nachdenken sich zu belehren bitten möchte. Doch, Ihre edle Wißbegierde, und Ihr lobenswürdiger Eifer, sich von allen Seiten in dem Beſize des Glaubens

an wahre reine Tugend festzusezen, verdient, daß ich Ihnen wenigstens eine kurze Anleitung gebe, über Ihre vorgelegte Frage weiter nachzudenken; ob ich schon voraus sehe, daß Ihnen auch selbst dieß Wenige einiges Kopfschütteln verursachen werde. Sie möchten also wißen: ob die andern vergeblichen Systeme der Tugendlehre, und wie weit ein jedes derselben dem Egoismus Vorschub thue? Vorausgesezt, daß Sie mit folgenden Bedingungen fragen, und bey Ihrem Nachdenken immer vor Augen haben: wenn die Anhänger der Systeme consequent sind, daher wenn sie die richtigen nothwendigen Folgen ihrer Grundsätze gelten laßen; oder auch ferner: wenn der mehr oder minder sophistische Geist des Luxus und der Verfeinerung die Consequenzen jener Systeme zum Vorteil des Egoismus mehr oder minder geltend macht. Denn es gibt Lügensysteme, welche, wenn das natürlich gerade Herz durch die mächtige Erziehung des Umgangs, der Beyspiele, und der Politik noch nicht in tausend eitle und sinnliche Wünsche verstrikt, und fur die Scheinvorteile der Lügen besonders empfänglich gemacht worden ist, wenig Eingang bey den Menschen finden, wenn auch der berükte Kopf ihren Beyfall geben sollte; sie scheinen daher auch in einem solchen Falle minder gefährlich und lügenhaft zu seyn; --- das nemliche gilt auch bey einzelnen Anhängern solcher Systeme.

steme. Meynen Sie wohl, daß Aristipp vor den punischen Kriegen unter den Römern viele würde gefunden haben, die seine Lehre zum System ihres Herzens gemacht hätten? Eben so läßt fast kein einziger Verfechter von dergleichen Systemen die rechtmäßigen Folgen derselben gelten, wenn sie ihnen in einem gewißen Grade von Klarheit vor Augen kommen; sie erschreken vor denselben, sie können nicht glauben und begreifen, wie sie solche dem geraden Menschensinne widersprechende Dinge in ihren Lehren, in welchen sie ihrer Meinung nach so viel Vernünftigkeit und rühmliches Verdienst gezeigt haben, fassen können; obgleich insgeheim ihr und ihrer Schüler Herz diesen Folgen zuweilen nur zu getreulich nachlebt. — Welches moralische System nun unter diesen Voraussetzungen, dem Egoismus am günstigsten sey? Ohnstreitig dasjenige, welches theils das Wesen der Tugend, theils die ächten Quellen ihres absoluten Entzweks, ich meyne der Beseligung, am wenigsten bestimmt angibt. Folgendes Raisonnement kann Ihnen bey Ihrem Nachdenken über diese wichtige Materie zum sichern Leitfaden dienen: Tugend muß in jedem Systeme — so sehr man es auch im einigen verstecken mag — als Mittel der Beseligung erscheinen. Jedes Mittel richtet sich aber nach seinem Zwecke. Finden Sie nun in der einen oder andern Tugendlehre, daß

der Zweck der Tugend, nemlich die Beseligung, als etwas von aussen der Tugend zukommendes (nicht als eine absolute, innre, unmittelbare Folge ihrer Natur) vorgestellt wird; --- und dieß wird, zu Folge einer Täuschung wegen dem Ursprunge unsers Gefühls von aussen her, welche Täuschung mit jener wegen dem Ursprunge unsrer Vorstellungen von aussen her parallel, in Absicht der vielen Folgen in der Moral parallel mit den Folgen der lezten Täuschung in der Metaphysik ist, so lange geschehen, als die innere Quelle alles Gefühls, ich meyne die Natur des Gefühlvermögens untersucht und anerkannt ist, welche Behauptung selbst das Kanntische Moralsystem bestätigen kann, --- so können Sie sicher schließen, daß eine solche Lehre dem Egoismus Vorschub thue. Denn in welcher Gestalt kan der Zweck der Tugend, wenn er von aussen kommen soll, erscheinen? oder besser, welche Arten von Beseligung können scheinbarlich von aussen her erwartet, und zum Zweke der Tugend gemacht werden? Kennen Sie von daher andre Vergnügungen, als sinnliche Lust, als die Freuden der Ehre und der Eitelkeit? andre als diese, die von aussen her veranlaßt werden, und als Gaben, als Belohnungen erscheinen können? Es ist gleichviel, ob Sie sie als eine Handelswaare, welche die Menschen unter einander selbst absetzen, oder als

Gabe,

Gabe, als Geschenk und Belohnung der Gottheit ansehen lassen. Lassen Sie aber, nach Anleitung dieser Systeme, diese Vergnügungen den Gegenstand und Zwek Ihres Willens seyn, gehen Ihre Gesinnungen auf diese; so wissen Sie nunmehr aus dem Wesen des Egoismus und der Tugend, daß Sie alsdann Egoist sind, und daß Ihre vorgegebene Tugend Lug und Trug ist; denn sie hat ihr Wesen verlohren, sie ist nicht mehr Tugend um der Tugend willen, Sie wollen äussere Belohnungen Ihrer Handlungen, nicht die innre der Verständigkeit und Tugend allein, und es gibt keine äussern Belohnungen als Güter der Sinnlichkeit, der Ehre und der Eitelkeit; — oder erwartet man etwa unter den äussern Belohnungen Verständigkeit und Tugend, erwartet man etwa Güte des Herzens? — Wie gesagt, diese Anleitung wird Ihnen zur weitern Einsicht in die Trüglichkeit der andern Moralsysteme hinlänglich seyn; wo aber nicht; so bin ich wohl genöthigt, eine weitere Untersuchung und Darstellung zu versuchen, zuvor will ich aber Ihre Auffoderung und die Arten Ihrer Zweifel abwarten; denn es läßt sich wohl vermuthen, und ich kan es Ihnen zu keiner besondern Sünde anrechnen, wenn Sie die alten Festungen, in welchen so viel Ruhm eingeerndet worden ist, ohne hartnäckige Vertheidigung nicht werden aufgeben wollen.

Einen

Einen ähnlichen Schluß auf Begünstigung des Egoismus können Sie bey denjenigen Sittenlehren machen, die den Zusammenhang zwischen der innern Beseligung und zwischen ihren aufgestellten Gründen der Tugend nicht angeben, und diese Gründe nicht bestimmen können! z. B. bey denjenigen, welche Vollkommenheit, oder den moralischen Sinn Gründe der Tugend seyn lassen. Denn was ist alsdenn das Vollkommne an uns anders als die Kenntnisse, die Geschiklichkeiten und Fertigkeiten, die Klugheit und List, welche zu diesen und jenen beliebigen Zwecken des Eigennutzes, der Eitelkeit und Ehre dienlich seyn können? Ich will sagen, wird man nicht eitle, ehrsüchtige und eigennützige Absichten wählen, damit man in ihrer Betreibung das Vollkommne, welches an sich unbestimmt und unbekannt gelassen wird, nun so bestimmt zeigen, und sich neben dem Vergnügen, welches mit dem Bewustsein des Vollkommnen verbunden ist, auch und nun vorzüglich des Vorteils jener Absichten erfreuen könne? Wird man nicht das Vollkommne an uns mit dem Guten vertauschen, und das Gute in dem Tauglichen zu allerley angenehmen Zwecken der Ehre u. d. gl. suchen? Ich verweise Sie einstweilen weiter auf die Erfahrung, die für diese Bemerkungen laut genug spricht. Ueber den moralischen Sinn, und seine Trüglichkeit in der Tu-

gerdbegründung, folglich auch, denn diß ist einerley gesagt, über seine Begünstigung des Egoismus habe ich Ihnen Data genug, sowohl in dem ersten Stücke dieses Magaz. bey der Beurtheilung der Hutchesonischen Tugendlehre, als auch in dem Moralsysteme §. 371 - 73. an die Hand gegeben; ingleichen auch über die Begünstigung des Egoismus in derjenigen Tugendlehre, welche auf eine unbestimmte Weise Glückseligkeit als Geschenk der Gottheit zur Belohnung der Tugend erwarten läßt, vergl. Das neue Moralsystem §. 224. Anm. — Leben Sie wohl, theuerster Freund! und erinnern Sie sich recht oft an die Wahrheitsliebe! —

IV.

Etwas zur Erläuterung der kritischen Erörterung von der Freiheit in der Kritik. Seite 570.

von Scupin.

Daß jede Begebenheit, die uns in einer möglichen Erfahrung vorkommen mag, unter nothwendigen Naturgesetzen stehe und die Kausalität derselben jederzeit bedingt sey, ist ein Grundsatz des Verstandes, durch den die Natur selbst allererst möglich wird. In der Reihe der Erscheinungen ist daher nichts anzutreffen, was die Kausalität in sich selbst hätte, sondern jede Handlung oder Erscheinung hat ihre Ursache in einem vorhergehenden Zustande, dieser wiederum in einem vorigen und so ins Unendliche. Im Felde der Erfahrung dürfen wir von diesem Grundsatz gar nicht abgehen und unsre Untersuchung an das Unbedingte knupfen: denn dabey würde unser Forschungsgeist bald nachlassen und in Trägheit sinken.

Man kann sagen, die ganze Natur weiß nichts von Freiheit. Sollten daher unsre Aussichten blos auf sie gerichtet seyn und weiter gar nicht reichen, so würde es zwar deßwegen um den Erwerb unserer Erkenntniß (die jederzeit nur auf

ihren

ihren Boden gedeyhet) noch eben so gut stehen, wir müßten doch aber sogar auf die Denkbarkeit der Freiheit, die wir doch in anderweitiger Absicht so unumgänglich nöthig brauchen, gänzlich Verzicht thun. Wir würden dann als Kinder der Natur auch nur ihre Gesetze anzuerkennen haben, und wären gar nicht befugt uns irgend den geringsten Vorzug vor allen übriglebenden Geschöpfen einzuräumen. Der Instinkt, der ihr einiger Gesetzgeber ist, würde auch der Unsrige seyn. In so weit ist also Freiheit gar nicht denkbar. Wenn das Vermögen, was wir Vernunft nennen, uns ihre Annahme nicht zusichert, so müssen wir alle Hofnung aufgeben, die Freiheit zu retten. Ihr allein haben wir es zu verdanken, daß wir uns als freie Wesen ansehen können. Um diese Aussicht aber völlig sicher zu machen, liegt uns ob, die beyden Vermögen, die wir Natur und Vernunft nennen und die dem ersten Anschein nach in vollkommenen Widerspruch stehen, in gehörige Harmonie zu bringen. Ist dieser Schritt, der bey der ganzen Unternehmung auch der schwierigste ist, erst gethan, dann ist auch eben hierdurch, das schwere Problem: Wie ist Freyheit mit Natur-Nothwendigkeit in Vereinigung zu bringen? aufgelößt.

Das Hauptmoment, wovon die Kritik unseres Erkenntnißvermögens ausgeht, ist: daß alle Er-

Erscheinungen nicht als Dinge an sich anzusehen seyen, sondern als blosse Vorstellungen in uns, denen ein transcendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muß, der sie möglich macht, den wir aber weiter gar nicht kennen. Wir machen also hier gleich den Unterschied zwischen Erscheinungen und Dingen an sich, ein Unterschied, den, wie man weiß, die ältere Philosophie aufhebt. Die Dinge an sich sind die letzten Gründe der Erscheinungen. Diese sind als solche den Naturgesetzen jederzeit unterworfen und müssen sich nach denselben erklären lassen. Die Dinge an sich geht die Natur-Gesetzgebung gar nichts an *) Sie müssen ihren eignen Gesetzen folgen, die wir aber eben so wenig kennen, als sie selbst. Genug so viel wissen wir, sie machen Erscheinungen allererst möglich. Wie? das ist uns unbegreiflich. Unsre Seele als Ding an sich betrachtet, bringt gewisse Erscheinungen hervor, dadurch wir sie auch nur einzig und allein und zwar sehr unvollkommen erkennen. Diese Erscheinungen erzeugt sie, indem sie unsern inneren Sinn afficirt und dadurch ihren Einfluß auf die Materie äusert. Wie das möglich ist, bleibt ein unauflösliches Problem.

Wir

*) Ich nehme hier das Wort Natur durchweg in dem Sinn, da man darunter den Inbegrif der Gegenstände der Sinnenwelt versteht.

Wir bleiben hierbey stehen und betrachten jedes Objekt in einer doppelten Rücksicht, einmal als Ding an sich, das andremal als Erscheinung. Man nennt das, was an einem Gegenstande nicht zu seiner Erscheinung gehört, intelligibel. Hier wird er blos als die Ursache einer Erscheinung überhaupt angesehen. In so fern der Gegenstand an sich seine Erscheinung möglich macht, so äussert er seine intelligibele Kausalität. In Rücksicht seiner Wirkungen aber als Erscheinungen, die sich auf unsre Receptivität beziehen müssen, wenn sie uns gegeben seyn sollten, ist seine Kausalität nur bedingt, oder sensibel. Wenn ich eine Wahrnehmung oder Erscheinung haben soll, so muß ein Ding an sich da seyn, das sie möglich macht. Dieses Ding an sich kenne ich zwar weiter nicht, indeß weiß ich doch: es muß in seinen Wesen gegründet seyn, Ursache von Erscheinung zu werden, d. i. ich lege ihm eine intelligibele Kausalität bey. Nun weiß ich aber, meine Receptivität, die mich äusserer Eindrücke empfänglich macht, ist ein Vermögen, das seine eigene Bedingungen bey sich führt, nach denen sich Erscheinungen richten müssen, wenn ich überhaupt dergleichen haben soll. Die Erscheinungen, die von den Dingen an sich hervorgebracht werden, müssen also in jene Bedingung meiner Sinnlichkeit genau hineinpassen: denn sonst wären sie für

mich

mich nichts. In dem Dinge an sich, muß mithin auch der Grund liegen, warum seine Erscheinungen so und nicht anders beschaffen seyn müssen, wenn sie meine Receptivität aufnehmen soll. In so fern also das Ding an sich seine Erscheinungen den Bedingungen der Sinnlichkeit genau anpassen muß, so schreiben wir ihm eine empirische oder sensible Kausalität zu. Hier bestätigt sich auch der Satz als wahr, von dem die transcendentale Aesthetick ausgeht: daß wir nehmlich a priori nur etwas von Erscheinungen, nicht aber von Dingen an sich wissen können, indem wir die Natur unsrer Sinnlichkeit betrachten, um a priori die Bedingungen festzusetzen, denen gemäß die Erscheinungen gegeben seyn müssen. Dis ficht die Dinge an sich gar nicht an, sondern nur ihre Wirkungen. Das Ding an sich bringt Erscheinung überhaupt hervor, und giebt ihnen gewiße Eigenschaften, die es möglich machen, daß sie unsre Sinnlichkeit aufnehmen kann. Von dieser sagt man daher mit Recht, die Erscheinungen müßen sich nach den Bedingungen derselben richten und sie schreibt ihnen Gesetze vor. Die Dinge an sich müßen auf diese Weise ihre Erscheinungen so einrichten, daß sie den Bedingungen, unter denen unsre Receptivität Eindrücke aufnehmen kan, entsprechen.

Wir sagen nun: eine jede würkende Ursach muß einen Charakter haben, d. i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache seyn würde. Wir können dis jetzt auf ein Subjekt der Sinnenwelt anwenden und uns an denselben einen empirischen Charakter vorstellen, in so fern seine Handlungen als Erscheinungen den Naturgesetzen unterworfen, und von denselben als ihren Bedingungen abzuleiten sind. Wir geben ihnen aber auch einen intelligibelen Charakter, dadurch es die Ursach der Handlung als Erscheinung überhaupt ist. Der Erstere ist der Charakter des Subjekts als Erscheinung, der Zweyte, der Charakter desselben als Dinges an sich selbst. Das handelnde Subjekt ist nach seinem intelligibelen Charakter den Zeitbedingungen gar nicht unterworfen: denn diese treffen nur die Erscheinungen. Nach seinem empirischen Charakter ist aber das Subjekt als Erscheinung anzusehen und nichts als ein Theil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen wie jede andre Erscheinung aus der Natur unausbleiblich abfliessen.

Wir gehen nun weiter und nehmen es wenigstens als möglich an, daß es unter den Natur-Ursachen welche gäbe, (die Menschen) die ein Vermögen haben, welches intelligel ist, wodurch sie sich nach Beweggründen zu Handlungen bestimmen, die gar nicht empirisch sind, sondern

blos auf dem reinen Verstande beruhen, doch so, daß die Handlungen solcher Wesen den Gesetzen der Sinnenwelt gemäß seyn müssen. Auf diese Weise würde man sagen können, daß ein dergleichen handelndes Subjekt als causa phaemonenon unter der Natur in Abhängigkeit seiner Handlungen stehe, als causa noumenon aber ganz unabhängig und völlig selbstständig sey. Eben so, wie das Ding an sich seiner intelligibelen Kausalität nach gar nicht unter Naturgesetzen steht, sondern nur in Rücksicht seiner Wirkungen und Erscheinungen. Wenn man dann fragt, wie die Erscheinungen oder Handlungen des intelligibelen Gegenstandes der Natur-Regel gemäß erfolgen müssen; so hat man seiner Untersuchung hinlängliche Gnüge geleistet, und man kann nun ganz unbekümmert seyn, wie der intelligibele Gegenstand die Erscheinungen selbst möglich mache: denn von dieser Seite ist er uns völlig unbekannt. So wie man überhaupt nun fragen kann, welchen Gesetzen unsre sinnliche Natur gemäß die Erscheinungen erfolgen müssen, nicht aber wie sie von Dingen an sich möglich gemacht werden. Der intelligibele Grund betrift also blos das reine Denken im Verstande, der sich als solcher eine ganz eigne Ordnung der Dinge entwirft, wo vielleicht alles, was er durch reine Begriffe denkt realisirt werden könnte. Allein in dieser selbst entworfnen Welt, die eine

bloſſe Idee iſt, kann der endliche Menſch keine Handlungen hervorbringen; ſondern ſo fern dis geſchehen ſoll, ſieht er ſich in eine ganz andre Welt verſetzt, die mit ſeinem Ideale wenig übereinſtimmt, und deren Geſetzen gemäß, doch alle ſeine Handlungen fortſetzen müſſen. In ſo fern ein ſolches Subjekt ſich nach ſeinen intelligibelen Vermögen zu Handlungen beſtimmt und Urſache derſelben wird, ſo äuſſert es ſeinen intelligibelen Charakter. In ſo fern aber ſeine Handlungen wirklich werden ſollen und mithin auch den Geſetzen der Sinnenwelt gemäß erfolgen müſſen, ſo zeigt es ſeinen empiriſchen Charakter. Wir betrachten alſo den Menſchen hier auch in einer doppelten Rückſicht: nehmlich von der einen Seite als cauſa noumenon von der andern als cauſa phaenomenon. Dieſe Vorausſetzung iſt der vorigen völlig annalog und die Vernunft macht ſie eigentlich möglich, indem ſie uns in Praktiſchen dazu berechtigt.

Die Vernunft ſtrebt ſtets die Reihe der Bedingungen zu vollenden, um ſich zu dem Unbedingten zu erheben. Durch dieſe Ideen des Unbedingten dient ſie eigentlich dem Verſtande in ſeinem Erfahrungsgebrauch Einheit und Ordnung zu geben. Die Objekte dieſer Ideen laſſen ſich zwar nicht erkennen, weil ſie etwas ausſagen, was ſich in keiner Erfahrung darſtellen läßt; al-

lein diese Erkenntniß bedarf der Verstand auch gar nicht, denn sonst würde er bald sein Geschäft niederlegen; es ist ihm genug dem beständig nachzugehen, was die Ideen fordern, um seinem Gebrauch die größtmöglichste Erweiterung zu verschaffen. Die Ideen stecken ihm ein Ziel, dem er unabläßig nachstreben soll, ohne es doch je zu erreichen. Man sieht also, die Ideen der Vernunft dienen ihm blos zu regulativen Principien und in dieser Rücksicht sind sie selbst nur von immanenten Gebrauch. Die Vernunft bezieht sich zunächst auf den Verstand, dieser muß aber alle seine Schritte im Felde der Erfahrung thun. Die Vernunft ist also mit ihren Ideen in speculativer Rücksicht — wenigstens indirekt auf die Erfahrung restringirt.

Im Praktischen erkennt aber die Vernunft diese Schranken gar nicht an, sondern erhebt sich weit über alle Erfahrung und wird durch ihre Ideen selbst Urheberin der Sittlichkeit. Daß sie in ihrem praktischen Gebrauch Kausalität habe, das zeigen ihre Imperative, die wir allen ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Diese Imperative drücken ein Sollen und eine Nothwendigkeit aus, die sonst in der ganzen Natur nicht vorkommen. In dieser können wir gar nicht fragen was geschehen soll, sondern haben blos darauf zu sehen, was geschieht, geschehen ist, und

ge

geschehen wird. Das Sollen drückt eine Handlung aus, wovon der Grund ein blosser Begriff ist, da hingegen von einer Naturbegebenheit der Grund eine Erscheinung ist. Nun müssen aber die Handlungen nach Naturbedingungen möglich seyn, wenn das Sollen auf sie gerichtet ist; diese Naturbedingung trift aber gar nicht die Bestimmung der Willkühr, sondern nur die Wirkung und Erfolg derselben in der Erscheinung. Die Bestimmung unserer Willkühr hat ihren Grund in unserer intelligibelen Existenz; nur die Wirkungen und Erfolg derselben fallen in die Sinnenwelt und werden von ihren Bedingungen malificirt. Die Vernunft macht sich auf diese Weise eine eigne Ordnung der Dinge, die von der Natur-Ordnung gänzlich verschieden ist, wo sie von allen Hindernissen, die ihren Befehlen entgegen seyn konnten, abstrahirt. Sie nimmt, wie gesagt, bey Bestimmung unserer Willkühr auf empirische Beweggründe gar nicht Rücksicht, und sieht dieselbe, so laut sie auch sprechen, als ihren Gebeten unterworfen an. Sollte aber, wenn es zum Handeln kommt, diese Harmonie zwischen Vernunft und Natur auch nicht statt finden; so behauptet jene doch ihre Selbstmacht und gebeut unabläßig, als, was so gar noch nicht geschehen und vielleicht auch niemals geschehen wird, in Rücksicht dessen sie aber doch Kausalität hat:

denn sonst würde sie überhaupt keine Handlungen hervorbringen können.

Daß Vernunft ein Vermögen sey, das uns über alle Natur erhebt und uns eben dadurch als Menschen unsern Werth vor allen sonst lebenden Geschöpfen erst recht zusichert: daß sie ferne von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden werde, weil sie ihre Gegenstände nach blossen Ideen erwägt und im Praktischen uns Gesetze vorschreibt, die keine Erfahrung zu geben vermag — wird wohl Niemand läugnen. In Beziehung auf Sie sind wir daher schon gewohnt eine hohe Sprache zu führen, die, so lange man der Natur dieses göttlichen Funken in uns nachspührt, immer ädler wird. Wir betrachten die Vernunft hier von ihrer erhabenen Seite, wo sie als ein Vermögen Gesetze zu geben anzusehen ist, und da muß jede Sprache zu brauchen erlaubt seyn, wenn sie der Größe des Gegenstandes nur angemessen ist. In so fern wir durch die Vernunft in den Stand gesetzt werden, uns selbst Gesetze zu geben, die von aller Erfahrung unabhängig sind, (und daß die wirklich so sey, wird wohl Niemand in Zweifel ziehen, der je mit Aufmerksamkeit ihre Stimme gehört) so betrachten wir uns als Intelligenzen als Wesen zu einer intelligibelen Welt gehörig. In so fern wir aber den Gesetzen, die wir uns als Intelligenzen geben, nachkommen,

also handeln sollen, betrachten wir uns als Mitglieder der Sinnenwelt. Oder man kann auch sagen: in so fern die Vernunft durch ihre Gesetze unsre Willkühr zu Handlungen bestimmt, so äussert sie ihrem intelligibelen Charakter; so fern sie aber die Handlungen wirklich machen soll und dabey auf Natur-Bedingungen Rücksicht nehmen muß, so zeigt sie ihren empirischen Charakter.

Soll also die Vernunft ihre Forderungen realisiren, so muß sie auf die Bedingungen unsrer sinnlichen Natur, unter denen Handlungen überhaupt möglich sind, Rücksicht nehmen. Sie muß also auch ihre Kausalität dadurch zeigen, daß sie in Hervorbringung ihrer Wirkungen eine Regel beobachtet, nach welcher sie fortgehen. Eine solche Befolgung der Regel ist ihr empirischer Charakter. Nach ihrem intelligibelen Charakter hat sie unbedingte Kausalität; nach dem empirischen aber nur bedingte, denn da muß sie sich nach Natur-Bedingungen richten, wenn die gebotene Handlung geschehen soll *). Soll ich zum Beispiel

*) Wenn sich jemand an die Ausdrücke stößt, so hat dis wohl die Schwierigkeit. Man kann auch sagen, jene Charaktere sind 2 Modi, wie sich das Vermögen, was wir Vernunft nennen, äusert. Man legt überhaupt einem Dinge einen Charakter bey, daß in seinen Wirkungen gewisse Gesetze, und zwar mit Bewußtseyn befolgt.

das reine Gebot der Vernunft: liebe deinen Feind, befolgen: so sehe ich vors erste, in welcher Lage und Verhältniß ich gegen meinen Feind stehe. Die Mittel, die ich brauche, um ihm meine Liebe an den Tag legen zu können, werden von diesem Verhältniß jederzeit bestimmt. Meine Lage mag aber seyn, welche sie wolle, die Vernunft wählt die besten Mittel, die mich in Stand setzen ihrem Gebote nachzukommen. Die Vernunft bestimmt ferner die weise Anwendung der Mittel; damit ich mit Weisheit Tugend übe. Auf die Weise befolgt die Vernunft in Hervorbringung der Handlung eine Regel; welches Verfahren ihre empirische Kausalität ausmacht. Dis Beispiel gilt vor alle übrigen. Man sieht es demselben gleich an, daß sich Vernunft hier in einer doppelten Rücksicht äussert, einmal als Gesetzgeberin, das andremal als Vollzieherin ihres eignen Gesetzes. Als erstere zeigt sie ihren intelligibelen Character als letztere ihren empirischen. Je nachdem nun jemand in seinen Handlungen die besten Mittel befolgt, auch Ordnung und Zweckmäßigkeit in demselben äussert, so nennen wir ihn tugendhaft. Wir schließen also von dem, was wir sehen auf seine subjectiven Principien des Willens, die wir nicht sehen. (Auf seinen intelligibelen Character) Oder mit andern Worten, wir können die Handlungen des Menschen nur nach sei-

nen

nen empiriſchen Charakter beurtheilen: ſeinen intelligibelen müſſen wir dabey völlig vorbeigehen.

Als Weſen zu einer intelligibelen Welt geben wir uns Geſetze, die ohne alle Einſchränkung gelten; ſollte auch die ganze Sinnlichkeit der Befolgung derſelben widerſtreben. Die Vernunft nimmt deswegen ihr Gebot nicht zurück, ſondern ſie gebeut nach wie vor; weil unſre geiſtige Natur, nach der wir uns Pflichten auflegen, unendlich weit über alle Sinnlichkeit erhaben, und dieſe jederzeit als Untergebene von ihr anzuſehen iſt. Die ganze Natur hat die Oberherrſchaft der Vernunft anzuerkennen, und je ausgebreiteter das Regiment derſelben iſt, deſto mehr wird das Ganze harmoniſch; ja die Vernunft giebt der Natur erſt ihre wahre Beſtimmung und Adel.

Nach unſern intelligibelen Charakter ſind wir alſo ſelbſt geſetzgebend, und durch dieſe Autonomie des Willens fühlen wir erſt unſre wahre Würde; dadurch nähern wir uns der Gottheit, deren Wille mit dem Unſrigen in einen zuſammenfließt. Das, was uns ſo unendlich weit von ihr entfernt hält, iſt unſre ſinnliche Natur, die den Geſetzen, die wir uns als Intelligenzen geben, beſtändigen Eintrag thut. Von dieſer Seite fühlen wir auch unſre ganze Ohnmacht, und ſind alle den Schwächen unterworfen, die die Sinnlichkeit überhaupt drücken. Nach unſerm empiriſchen

schen Charakter stellen wir uns als handelnd vor, und da ist unsre Kausalität jederzeit auf Bedingungen der sinnlichen Natur restringirt. In dieser Rücksicht findet also gar keine Freiheit statt, weil hier die Vernunft nicht die alleinige Gesetzgeberin ist, sondern bey Erzeugung moralischer Handlungen auf empirische Bedingungen Rücksicht nehmen muß; indem sie in dieselben die Ordnung der Dinge, die sie sich nach Ideen entwirft, hineinpaßt. Freiheit findet daher nur statt, in so fern die Vernunft nach ihren intelligibelen Charakter Gesetze giebt, wodurch sie in Ansehung der Handlungen Kausalität hat.

Es giebt wirklich Handlungen in Ansehung deren wir sagen: die Vernunft habe durch Ideen Kausalität gezeigt. Wir sagen dann, die Handlung sey nicht geschehen, weil sie durch empirische Ursachen motivirt, sondern durch Vernunftgründe hervorgebracht wurde. wollte man dis indessen auch nicht zugeben, wie es vielleicht auch kein einziges Beyspiel geben möchte, an dem man es mit völliger Gewißheit erweißen könnte; so wird doch wenigstens Niemand läugnen können, daß wir allemal der Vernunft Kausalität beylegen: gesetzt auch alle Handlungen würden nach empirischen Beweggründen bestimmt und erfolgten jederzeit nach denselben. Wenn jemand eine Schandthat begangen hat, und wir gehen nun sei-

nen

nen empiriſchen Charakter durch, oder zählen die empiriſchen Beweggründe her: vielleicht ungünſtiges Temperament, ſchlechte Erziehung, böſe Geſellſchaft und ſo fort, die ihn dazu vermöcht haben könnten; ſo tadeln wir nichts deſto weniger den Thäter, und ſagen nicht: die Handlung wurde ja nach jenen Beweggründen ganz natürlich gezeugt: ſondern wir ſehen jene verfloßene Reihe der Bedingungen ſo an, als wären ſie gar nicht geweſen, und ſchreiben dem Thäter ein Vermögen zu, wornach er ſich ohnerachtet aller empiriſchen Gründe, die dagegen waren, hätte beſtimmen ſollen. Und zwar ſieht man hier die Kauſalität der Vernunft nicht als bloſſe Concurrenz, ſondern als vollſtändig an, wenn gleich die ſinnlichen Anreizungen alle dawider waren. Mit einem Wort, die Handlung wird ſeinem intelligibelen Charakter beigemeſſen, wobey man vorausſetzt, daß die Vernunft frey ſey, ſich alle Bedingungen der ſinnlichen Natur unterwürfig zu machen.

Bey dieſem zureichendem Urtheil hat man den Gedanken, die Vernunft werde durch alle Sinnlichkeit nicht afficirt, ſie verändere ſich nicht, wenn gleich ihre Erſcheinungen, nehmlich die Art, wie ſie ſich in ihren Wirkungen zeigt, wechſeln: in ihr gehe kein Zuſtand vorher, der den folgenden beſtimmt, mithin gehöre ſie gar nicht in die

Reihe

Reihe der sinnlichen Bedingungen, welche die Erscheinungen nach Naturgesetzen nothwendig machen. Sie, die Vernunft ist in allen Handlungen und Zuständen dem Menschen gegenwärtig und einerley. Von ihr gilt kein Vorher noch Nachher. Sie ist bestimmend aber nicht bestimmbar.

Die Vernunft ist also, so fern sie unsre Willkühr, unangesehen aller sinnlichen Bedingungen, bestimmt, frey, und hat Kausalität in Ansehung der Handlungen der Menschen. In dieser Rücksicht legen wir uns Freyheit bey. Da wir aber nur als Glieder der Sinnenwelt Handlungen hervorbringen können, und diese den Gesetzen derselben jederzeit gemäß, erfolgen müssen; (ihr Erfolg auch in beständigem Flusse ist) so stehen wir auch unter Natur-Nothwendigkeit. Auf diese Weise läßt sich Freyheit und Natur-Nothwendigkeit in einer und derselben Handlung vereinigt denken. Wie es aber möglich sey, daß die Vernunft in Rücksicht der Handlungen Kausalität habe, übersteigt unser Wissen eben so sehr, als wenn wir erforschen wollten, wie die Dinge an sich die Erscheinungen möglich machen. Es ist auch hier vollkommen genug die Denkbarkeit der Freiheit in Beziehung auf Natur-Nothwendigkeit dargethan zu haben. Weiter kann die Speculation nichts leisten.

V.

Über die Begriffe

von

reiner Sittlichkeit und Glückseligkeit,

in Beziehung auf eine Recension in den Göttinger gelehrten Anzeigen.

Von

Friedrich Wilhelm Daniel Snell,

Lehrer des Gymnasii zu Giesen.

Eine genaue und deutliche Unterscheidung der reinen und empirischen Bestandtheile, sowohl von dem Erkenntnisvermögen als von dem Begehrungsvermögen des Menschen, ist eine Forderung, welche der spekulative Denker um so weniger zurükweisen darf, iemehr sich in unsern Tagen gezeigt hat, daß von ihrer Auflösung die wichtigsten Aufschlüsse über die sittliche und intellektuelle Natur der menschlichen Seele zu erwarten sind. Vielleicht kann ich durch einige Bemerkungen über die Begriffe von der Sittlichkeit und der Glückseligkeit etwas dazu beitragen, die Unterscheidung dieser Begriffe zu erleichtern, und verschiedene Mißverständnisse zu heben, welche bei diesen Gegenständen des Nachdenkens so leicht entstehen. Die Veranlaß

anlassung hierzu giebt mir eine Revision in den Göttinger gelehrten Anzeigen (2tes Stück 1790.) über mein vor einem Jahre herausgekommenes Buch, unter dem Titel: Menon, oder Versuch in Gesprächen, die vornehmsten Punkte aus der Critik der praktischen Vernunft des Hrn Professor Kant zu erläutern. Ehe ich mich auf die Beantwortung dieser Recension einlassen kann, muß ich verschiedene Punkte vorläufig auseinandersetzen.

I. Wie entstehet der Begriff von Glückseligkeit und der Trieb darnach?

So wie der Mensch als erkennendes, denkendes Wesen an gewisse reine Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes gebunden ist, nach welchen er seine Erfahrungen in der Sinnenwelt anstellen muß: eben so finden sich in ihm, als einen praktischen Menschen (das nicht blos anschauen und erkennen, sondern auch handeln soll) gewisse reine, von aller Erfahrung unabhängige Grundtriebe, die in Ansehung ihrer Form allgemein bei allen Menschen sind. Es giebt deren zwei, von denen alle andere Triebe abgeleitet werden müssen, 1) Der Trieb nach angenehmen Empfindungen 2) Der Trieb nach Sittlichkeit. Von den ersten ist hier die Rede.

Er

Er besteht darinn, daß der Mensch ein Bedürfnis fühlt, angenehm afficirt zu werden. Dieses Bedürfnis zu befriedigen dienen sowohl Empfindungen der äussern als des innern Sinnes; welche Empfindungen dadurch entstehen, daß der Mensch, (das Subiekt) gewisse Vorstellungen ein Bewustseyn auf sich selbst beziehet.

Dieser Trieb ist zwar an sich rein, a priori in der menschlichen Natur, weil er zur Erhaltung der Existenz eines vernünftig sinnlichen Wesens nothwendig ist. Aber die Obiekte desselben sind Dinge, die nur in der sinnlichen Erfahrung gegeben werden können. Er strebt nach Genus, und dieser Genus entsteht dadurch, daß dasienige, was die innere und äussere Erfahrung als Stoff zu Vorstellungen liefert, von dem Menschen empfunden, (im Bewustseyn auf sich bezogen) wird. Daher sind die Gegenstände dieses Triebes, sie mögen nun seiner Empfindungen der innern oder gröbern der äussern Sinnlichkeit seyn, immer nur empirisch, und dieser Trieb selbst, in so fern er mehr als reine formale Bedingung des Begehrens ist, hat seinen Ursprung in der Erfahrung.

Wäre der Mensch ein Wesen ohne Vernunft, wie die Thiere, so würde sich dieser Trieb blos auf einzelne angenehme Empfindungen beziehen. Es wäre alsdenn eigentlich kein Trieb nach Glückseligkeit; weil diese Idee erst durch Vernunft entsteht: sondern

dern blos nach diesen und jenen Gegenständen, welche die Seele angenehm afficiren.

Die Vernunft aber hat das Geschäft, daß sie die Vorstellungen und Empfindungen zusammenzieht, und zu einem Ganzen verbindet. So wenig das Thier zusammenhängend denken kann, weil es ihm an dem Vermögen fehlet, die einzelen Vorstellungen zu verknüpfen; und daraus zu schließen, eben so wenig kann sich sein Trieb weiter als auf gewisse einzele angenehme Empfindungen erstrecken, weil ihm dieses Vermögen der Vernunft fehlet, durch welche der Begriff der Glückseligkeit, als des Unbedingten und Vollständigen des Angenehmen, gebildet wird.

Der Mensch, welcher in der Erfahrung die einzelnen bedingten Gegenstände seines Triebes findet, gebraucht nun die Vernunft dazu, daraus eine Idee von einem Ganzen angenehmer Empfindungen zu machen, und nennt dieselbe Glückseligkeit. Er kann sich vermöge seiner Natur nicht an jenen bedingten Gegenständen seines Triebes genügen lassen, und erweitert also den Trib dermaßen, daß er auf einen unbedingten Zustand angenehmer Empfindungen geht. Auf diese Art modificirt heist er dann der Trieb nach Glückseligkeit.

Dieser empirische Gebrauch der Vernunft zu Gunsten des sämmtlichen Triebes, ist nicht der

einzi-

einzige in praktischer Rücksicht, wie sich in der Folge zeigen wird. Aber er ist für den Menschen dennoch von grosser Wichtigkeit. Denn das Bedürfnis zu Befriedigung des sinnlichen Triebes ist einmal da: er würde aber nur auf einzelne insolirte Empfindungen bezogen werden können, wenn nicht die Vernunft dieses empirisch Gegebene zu einer Idee von absolut vollständiger Glückseligkeit erheben könnte.

Aber sehr wichtig ist die Bemerkung, daß die Idee der Glückseligkeit nicht rein a priori in der Vernunft liegt, sondern aus lauter sinnlichen Erfahrungen abstrahirt wird. Es müssen für die Empfindungen zuerst empirische Gegenstände gegeben werden, ehe die Vernunft im Stande ist, daraus die Vorstellung von Glückseligkeit zu bilden. Die Vorstellungen, welche sich die Menschen von Glückseligkeit machen, werden daher auch immer sehr verschieden bleiben, weil sie sie aus verschiedenen Erfahrungen abstrahirt haben.

II. Was ist reine Sittlichkeit?

So wie iener erste Trieb immer nur nach einen gewissen Gegebenen in der Erfahrung, nach materiellen Gegenständen des Genusses strebt: so bezieht sich im Gegentheil der zweite, nemlich der sittliche Trieb, auf nichts, was als Materie der

Vernunft vorgehalten wird, sondern sein Objekt ist die Ausübung der reinen Gesetze der Sittlichkeit.

Die Vernunft iedes Menschen erkennt allgemeine nothwendige praktische Principien. Weil dieselben, insofern sie allgemein und praktisch nothwendig sind, nicht aus der Erfahrung erlernt seyn können, (denn sonst wären sie nicht allgemein,) so müssen sie a priori in der Vernunft liegen, und selbst aus dem Wesen einer praktischen Vernunft fliessen. Ich sehe nicht ein, wie man mit einigen Schein diese reine Vernunftgesetze leugnen, und sie sich als empirische vorstellen könnte, da ihre strenge Verbindlichkeit doch von Jedermann, dessen Vernunft nur einigermassen gebildet ist, erkannt wird. Wir können uns diese formale Vernunftgesetze sehr gut unter dem Nahmen der obiektiven Sittlichkeit vorstellen, weil sie für jedes freihandelnde Wesen, das vornehmste Objekt aller Gesinnungen und Handlungen seyn müssen.

Damit nun der Mensch diese objektive Sittlichkeit, diese formale Gesetze, sich wirklich zum Gegenstande seines Bestrebens mache: so gehört nicht nur dazu, daß er sie als solche erkenne, sondern daß er auch einen Trieb zu ihrer Ausübung empfinde. Dieses ist die subjektive Sittlichkeit. Der reinvernünftige Trieb, die Form der Vernunftgesetze zu realisiren, hat also nichts äusseres,

materielles, keine angenehme Empfindungen zum Gegenstand: sondern seine Selbstthätigkeit wirkt ganz unabhängig von der Materie: Es müssen 1) objektive Sittlichkeit (formales Gesetz) und 2) subjektiver Trieb, dieses Gesetz zu erfüllen, zusammen kommen, wenn wahre Tugend bei den Menschen entstehen soll. Mit diesem Triebe nach Sittlichkeit ist das moral. Gefühl, das Gefühl der Achtung gegen das Gesetz unzertrennlich verbunden. Denn es läßt sich kein Trieb zu uneigennütziger Befolgung der Vernunftvorschriften denken, wo es an Achtung gegen die Vernunft und ihre Gesetze fehlt; und so kann auch diese Achtung gar nicht Statt finden, wenn nicht der Sittlichkeitstrieb, oder dieienige Einrichtung des vernünftigen Wesens vorausgesetzt wird, vermöge welcher es das reine Gesetz als verbindend anerkennen, billigen und in dessen Befolgung seinen Werth und seine Würde setzen muß.

Da der Wille überhaupt durch das Vermögen erklärt wird, sich selbstthätig zu einer Handlung zu bestimmen, so folgt daraus, daß der Wille entweder rein oder empirisch seyn kann. Das Begehrungsvermögen, insofern es durch die Einsicht der Vernunft, was Pflicht sey, bestimmt wird, heist der reine Wille; insofern es durch die Vernunfteinsicht, was nützlich sey, bestimmt wird, der empirische Wille. Gleichwie nun der

empiriſche Wille, oder die Beſtimmung des Begehrungsvermögens durch die Einſicht des Nützlichen, etwas Formales, den Grundtrieb nach dem Angenehmen vorausſetzt; ſo ſezt auch der reine Wille, oder die Beſtimmung des Willens durch die Einſicht der Pflicht, einen Grundtrieb nach dem Unbedingtguten, dem Vernunftmäſigen, voraus. Ohne dieſen Sittlichkeitstrieb läßt es ſich gar nicht denken, daß man Wohlgefallen und Intereſſe an dem erkannten moraliſch Guten habe, noch weniger, daß man die Ausübung derſelben für etwas praktiſch unumgänglich nothwendiges kenne.

III. Auf welche Art können die reine Sittlichkeit und die Glückſeligkeitslehre mit einander vereiniget werden?

Weil ſich die beiden Triebe nach Glückſeligkeit und reiner Sittlichkeit in der menſchlichen Natur finden: ſo müſſen ſie ſich auch gut mit einander vereinigen laſſen, ohne daß einer den andern aufhebt.

Beide Forderungen, ſowohl die, daß der Menſch ganz allein nach dem reinen Vernunftgeſez,

ſez, als die andere, daß er allein nach den Antrieben der Sinnlichkeit handeln ſoll, widerſprechen ſeiner Natur, als der Natur eines vernünftigſittlichen aber dabei ſinnlichen Weſens. Die erſtere Forderung würde nur alsdann Statt finden, wenn der Menſch blos ein reinvernünftiges Weſen, ohne Bedürfniſſe zu Erhaltung ſeiner ſinnlichen Exiſtenz, wäre: die andere nur alsdenn, wenn er gar keine reine praktiſche Vernunft hätte, und blos zu einem ſinnlichen thieril. Leben beſtimmt wäre; ohne in eine Geſellſchaft mit Geſchöpfen ſeiner Art verbunden zu ſeyn. Denn eine Geſellſchaft von Menſchen, die blos nach den Neigungen der Selbſtliebe handelten, könnte ſchlechterdings nicht beſtehen: ſie müßten denn ſtatt der reinen Vernunftgeſezze durch ein anderes Band, das den Inſtinkt der Bienen ähnlich wäre, zuſammengehalten werden.

Der Trieb der Sinnlichkeit, welcher allein nach Genuß ſtrebt, iſt durchaus eigennüzig, und kennet keine Grenzen, wie weit er ſeine Forderungen treiben könnte: dagegen iſt der ſittliche Trieb völlig uneigennüzzig, weil er nicht nach Befriedigung ſelbſtſüchtiger Neigungen ſtrebt, ſondern blos die Ausübung der allgemeinen ſittlichen Geſezze zum Gegenſtande hat. Er treibt den Menſchen an, ſich nach ſolchen praktiſchen Maximen zu richten, die als allgemeinverbindende Geſezze

für iedes vernünftige Wesen angesehen werden müssen.

Es ist also die wichtigste Forderung der Moral an den Menschen, daß er seine sinnliche Neigungen dem reinen Sittengesez unterwerfe, und iene nur auf solche Art, nach solchen Maximen zu befriedigen suche, die durch die sittliche Vernunft als allgemeingültig für iede menschliche Vernunft anerkannt werden, d. i. die dem Sittengesetz nicht nur nicht widersprechen, sondern selbst auch durch das Bewußtseyn, daß sie demselben gemäs eingerichtet und untergeordnet sind, einen sittlichen Werth erhalten.

So wird z. B. der Tugendhafte bei Erwerbung seiner zeitlichen Bedürfnisse, nicht blos die Vorstellung der Glückseligkeit und des Angenehmen, sondern vorzüglich auch den Gedanken an seine Pflicht zum Bestimmungsgrunde seiner Maximen und Handlungen machen, d. i. er wird das Verlangen und Streben nach Wohlseyn der Gesezgebung der Vernunft unterwerfen; er wird seine eigennüzigen Neigungen nie anders als in dem Maas befriedigen, daß er nichts dagegen einzuwenden hätte, wenn Jedermann die seinigen in eben dem Grade und auf eben die Art befriedigte. Die Befolgung des Sittengesezzes wird stets die erste und wichtigste Bestimmung zu seinen Handlungen seyn, wenn sie gleich über das auch zur

Er-

Erhaltung und Verbesserung seiner sinnlichen Existenz abzwekke.

Aber in solchen Fällen, wo sich diese beide Rücksichten nicht vereinigen lassen, wo das Sittengesez strenge Verbindlichkeit selbst mit Aufopferung aller Wünsche der Selbstliebe aufleget, wird er ienes allein als die Richtschnur seiner Handlungen ansehn, und sich in ernstlicher Erfüllung seiner Pflicht nicht durch die Forderungen der Meinungen irre machen lassen. Ein so vollkommener sittlicher Charakter, der seiner erkannten sittlichen Maximen niemals untreu wird, ist wenigstens das Ideal, dem der Freund der Tugend immer näher zu kommen sucht! --- Mehrere Erläuterungen hierüber habe ich mich bemühet, in meiner obenangeführten Schrift zu geben.

Ich komme nun zu der Beantwortung der Einwürfe, welche der Herr Recensent in der Göttinger gelehrten Zeitung gegen dieses System gemacht hat. Da ich fest überzeugt bin, daß das Interesse bei Aufsuchung der Wahrheit durch kaltblütige Untersuchung am besten befördert wird, so werde ich mich bemühen, die hier und da etwas stark ausgedrükten Vorwürfe des Herrn Recensenten mit aller möglichen Mäßigung zu beantworten,

ohne im geringsten die schuldige Achtung gegen diesen Gelehrten aus den Augen zu setzen.

Ich hatte bei meinen Erläuterungen über die Kantische Critik vorzüglich folgende Sätze genau zu entwikkeln gesucht: daß das System der Glückseligkeit nur alsdann den System der reinen Sittlichkeit widerspreche, wenn man ienes als das oberste Prinzip der Gesetzgebung ansehen wollte, daß sie aber sehr gut mit einander bestehen, so bald man die sinnlichen Neigungen durchaus den Geboten der reinen Vernunft unterwirft, in welchem Falle Sittlichkeit und Streben noch Glückseligkeit einander nicht aufheben. — Ferner, daß das System, welches die Moral auf das Princip der eigenen Glükseligkeit gründet, die traurigsten Folgen nach sich ziehen müße, wenn die Menschen dabei consequent verfahren wollten, d. i. wenn nicht dennoch die reine moralische Vernunftprincipien, ohne gehörig als solche erkannt zu werden, ihren wohlthätigen Einflus in die Gesinnungen und Handlungen der Menschen bewiesen; wodurch zu allen Zeiten und bei dem grösten Theile der Menschen gegen die wahre Tugend weit grössere Achtung und Anhänglichkeit entstehen muß, als gegen die empirischen Maximen der Selbstliebe. Ich habe mich hierüber an verschiedenen Stellen des zweiten Gespräches (z. E. Seite 79. 83. 99. u. f.) so bestimmt und deutlich erklärt, daß mir der Miß-

ver-

verstand des Recensenten hiebei etwas auffallend war. Er sagt: „es könnte ein fast zu grosses Zu„trauen in sich und seine Einsichten scheinen, wenn „man so alle Systeme, das neueste ausgenommen, „und vielleicht alle Menschen im wirklichen Leben, „inconsequent oder abscheulich, wenigstens Tu„gendleer findet.“

Ich antworte hierauf erstlich: Daß ich mich bei der Gegeneinanderstellung der materialen und formalen praktischen Principien stets nur auf die Beurtheilung beider Systeme und ihre Folgen, (die daraus entstehen, wenn man consequent darnach handeln würde), nie aber auf die Beurtheilung des Charakters meiner Mitmenschen, die das eine oder das andere System für wahr halten, eingelassen habe. Da es nun gewis Jedem erlaubt ist, zu sagen, welches System er für wahr, für falsch hält, und seine Gründe dafür anzugeben, ohne daß dieses ein zu grosses Zutrauen in eigenen Einsichten scheinen sollte: so sehe ich nicht ein, wie mich dieser Vorwurf treffen könnte.

Zweitens, die reinen praktischen Principien, welche in dem Kantischen System so sorgfältig von den materialen geschieden werden, liegen in jedes Menschen Vernunft. Es ist also, wie schon von Kant und Andern mehrmals erinnert worden ist, bei dieser Scheidung und deutlicher Darstellung der Vernunftgesezze gewis nicht die Absicht, ein solches

Mo-

Moralsystem, das vorher ganz unbekannt gewesen und nie befolgt worden wäre, zu lehren: sondern dasienige, was die gemeine Vernunft stets wuste, und bei der Beurtheilung eigener und fremder Maximen und Handlungen befolgte, unter deutlichen und allgemein verständlichen Formeln systematisch darzustellen, und die Untauglichkeit materialen Principien zu einer allgemeinen Gesezgebung zu zeigen. Es ist also in diesem System nicht die Rede davon, wie weit die moralische Vollkommenheit des iezigen Menschengeschlechts gehe; sondern ob die bisherigen bekanntesten Systeme der Moralphilosophen zur Grundlage einer allgemeinen Gesezgebung tauglich seyn oder nicht. Wenn sich daher dieser oder iener in seiner Theorie über die ersten moralischen Principien irren sollte: so kann er dabei, wie die Erfahrung so häufig zeigt, dennoch der rechtschaffenste Mann sein, und in seinen Herzen die wahre Tugend über Alles schäzzen. Ich wüste nicht, was man grösserts zu seinem Lobe sagen könnte, als daß er inconsequent verfahre, indem er durch seine Handlungen zeige, wie wenig seine irrige Theorie auf sein wirkliches Leben Einflus gehabt habe.

Drittens. Um diesen wirklich etwas auffallenden Vorwurf, als ob ich deswegen an der Aechtheit der Tugend andrer Menschen zweifelte, weil sie eine andere Theorie über die ersten moralischen

schen Principien annehmen, ganz abzuwenden, muß ich noch erklären: daß ich seit der Zeit die Menschen im Ganzen für weit tugendhafter und moralisch vollkommen halte, als ich mich von der grossen Wahrheit überzeugt habe, daß die reinen Moralgesezze in der Vernunft iedes Menschen selbst liegen. Vielleicht mögen die von Manchen so oft übertriebenen Vorstellungen von der moralischen Verderbnis des Menschengeschlechts guten Theils darinn ihren Grund haben, daß sie bei der Annahme des Glükseligkeitssystems allenthalben Eigennuz wahrzunehmen glauben, nirgends auf allgemeinbefriedigende reine Principien gelangen, und nie ein harmonirendes Ganze einer moralischen Welt hoffen können. Wer aber ein von den Neigungen unabhängiges allgemeines Moralgesez annimmt, wird manche Unordnungen des Menschen in einem etwas mildern Lichte betrachten können; weil er gewis ist, daß der verborgene Einflus dieses Vernunftgesezzes; und des daraus fliesenden moralischen Gefühls bei den meisten Menschen, ihrer Fehltritte ungeachtet; dennoch gros und wirksam ist; und weil selbst das auf einige Zeit unterdrükte moralische Gefühl doch gewis einmal wieder erwachen wird, wodurch die gestöhrte Harmonie des Ganzen sich früher oder später desto mehr dem hohen Ideale der sittlichen Vollkommenheit wieder nähern muß.

Was

Was nun die Einwürfe des Recensenten gegen das Kantische System selbst betrift; so sucht er vorzüglich zu zeigen, daß das empirische Moralsystem in seinen Folgen nicht von ienem verschieden seyn könne. Seine Worte sind: „Kant und der Verfasser wollen zum obersten Princip der ganzen „Sittlichkeit angenommen wissen: handle nach solchen Grundsäzzen, von denen du wollen kannst, „daß sie, allgemein angenommen werden. Das „andere, so verwerflich vorgestellte System nimmt „an: liebe dich selbst, oder suche dein Wohlseyn „mit Vernunft, oder deiner bestmöglichen Erkenntniß. Beide Systeme gründen sich also auf „die Gesezze der Vernunft und des Willens zusammen genommen, wie sollen sie nun in ihren Folgen verschieden seyn?"

Wer den Unterschied zwischen reinen und empirischen Vernunftgebrauch, und dem sich darauf beziehenden reinen und empirischen Willen vor Augen hat, dem wird es nicht schwer fallen, zu zeigen, daß beide Systeme allerdings in ihren Folgen sehr verschieden seyn müssen.

Der Grundsaz, daß man diejenige Maximen annehmen müsse, welche allgemein angenommen werden können, macht die Tugend von der Rücksicht auf eigene Glükseligkeit unabhängig, und bauet sie auf ein Fundament, das weit sicherer und fester ist, als die so sehr schwankenden Begriffe von dem,

dem, worin das wahre Wohlsein des Menschen bestehe, und was dazu erfordert werde.— Der andere Grundsaz: liebe dich selbst oder suche dein mit Wohlseyn Vernunft, wenn er als oberster Grundsaz gelten soll, hat folgende Bedeutung: weil du das Gebot der Selbstliebe nicht anders befriedigen kanst, als nachdem du durch Erfahrung die angenehmen Gegenstände der Neigungen kennen gelernt hast, so bilde dir nach diesen Erfahrungen nun durch Vernunft eine Idee von Glükseligkeit, und mache die Maximen, wie du dich der Erreichung derselben nähern könnest. Die Vernunft ist also hier nicht rein a priori, sondern a posteriori wirksam, d. i. sie stehet im Dienste sinnlicher Neigungen. Die Folgen beider Grundsätze; wenn sie als oberste moralische Principien angenommen und ausgeübt werden, müssen also gewis sehr verschieden seyn: nur der erste verträgt sich mit der Achtung gegen die Tugend um ihrer selbst willen; der zweite aber ist die Quelle von blos selbstsüchtigen Maximen.

Sollte es, um nur ein Beispiel zu geben, keinen Unterschied machen, wenn ich, den System der reinen Sittlichkeit zufolge, dem Gebote: Du sollst nicht stehlen, weil ich es einmal für allgemeingültig, für in der Vernunft gegründet anerkannt habe, in allen Umständen treu bleibe, auch dann treu bleibe, wenn ich ganz unentdekt stehlen,

und

und mir dadurch die grösten, reellesten Vortheile verschaffen, ia selbst fremdes Wohlseyn dadurch befördern kann — oder, wenn ich nach angestellter Berechnung des wahrscheinlich grössern Vortheils; im Falle, daß ich diesen von der Uebertretung ienes Gebotes erwarten kann, ohne bedenken stehle und Betrüge? — Gesezt ein wohlthätiger Handelsmann hätte Gelegenheit, ganz heimlich, und ohne die geringste Gefahr entdekt zu werden, von einigen sehr reichen Handelsleuten, mit denen er in Verkehr stünde, iährlich 50 oder 100 Thaler betrüglicherweise zu gewinnen. Ihm lägen einige arme hülflose Waisenkinder sehr am Herzen, welche er gern nähren und erziehen möchte, wenn er nicht sein eigenes geringes Vermögen für sich und die Seinigen nothwendig bedürfte. Was soll hier dem Vertheidiger des Glükseligkeitssystems, wenn er nur consequent seyn will, im Wege stehen, den heimlichen Betrug zu billigen, wodurch die reichen Leute, welche das Geld verliehren, einen unbeträchtlichen Verlust leiden, wenn dieses Geld zur Erziehung der hülflosen Kinder angewendet würde, wodurch diese gewis einen ungleich wichtigen Vortheil erhalten, als iener Schaden war? — Aber wie sehr wird ieder Rechtschaffene (und gewis auch der empirische Moralphilosoph, wenn er rechtschaffen denkt) die Maxime misbilligen, daß man heimlich betrü-

trügen dürfe, um wohlthätig seyn zu können, und zwar einzig aus dem rein vernünftigen Grunde, weil diese Maxime nie zu einem allgemeingültigen Gesez für alle Menschen erhoben werden kann! So sichtbar sind beide Systeme in ihren Folgen verschieden!

Die Vernunft hat die ihr ganz wesentliche Einrichtung, daß sie diejenigen Maximen, deren allgemeine Befolgung das Bestehen und das Beste eines ganzen vernünftigen Wesens zur Wirkung haben würde, ganz unbedingt gut heisen, und als Gesezze anerkennen muß. Jene Einrichtung ist, als etwas formales, das reine Gesez; hierinn liegt der Grund der ganzen Sittlichkeit.

Der Empiriker leugnet dieses formale Gesez. Was die Vernunft billigen, was sie als eine der Beobachtung würdige Lebensregel erkennen soll, muß nach dem System des Leztern sich durch ein gewisses Verhältnis zu unserer Selbstliebe empfehlen, als Mittel und Bedingung des Angenehmen erscheinen. Er schreibt also der Vernunft weiter gar kein praktisches Vermögen zu, als das Vermögen, zu erkennen, was geschehen soll, wenn ich glüklich werden will: von einer, durch ein Vernunftfaktum gegebenen Einsicht dessen, was geschehen soll, ohne alle Rüksicht auf meine Glükseligkeit, davon hat er nach seinem System gar keinen Begriff. Was thut er also? Er sucht die sittlichen

lichen Gesetze, so gut es gehen will, aus diesem Triebe nach Glükseligkeit, und dem diesem dienstbaren empirischen Vernunftvermögen, herzuleiten. Gienge dieses wirklich an, so hätte er gewonnen; aber es geht nicht, und das ist der Grund, warum man reine Sittlichkeit annehmen muß. Denn weder die Allgemeinheit *), noch die praktische Nothwendigkeit, welche iede Vernunft den von ihr einmal anerkannten Gesezzen beilegt, können aus dem Empirismus erklärt werden.

Der Recensent fährt fort: „bey den ersten „System muß gleich gefragt werden, was für „Grundsäzze, allgemein angenommen, wir wollen „kön-

*) Unter dieser Allgemeinheit muß man verstehen, nicht daß alle bestimmten sittlich gute Maximen von Jedermann eben dafür erklärt werden; (denn dieses findet sich nicht so, und daraus nimmt man bekanntlich einen Einwurf gegen die reine Sittlichkeit her, der aber nur auf ienem Mißverstand beruht;) sondern die Allgemeinheit besteht darin, daß, sobald ich etwas für ein sittliches Gebot erkenne, ich überzeugt bin, daß es alle Menschen verbinde, weil es unbedingt ist, und nichts weiter als Vernunft voraussezt. Wären die Sittengesezze auf Glückseligkeit berechnet, so müste es heissen: dieses oder ienes ist Gesez für ieden, der dauerhaft glüklich werden will. Aber die reine Vernunft gibt das Gesez, welches für iedes vernünftige Wesen, ohne Rüksicht auf eignes Glük, immer gültig bleibt.

„können, also was die unabänderlichen Grund-
„gesezze des Willens sind?“ (Diese unabänder-
lichen Grundgesezze des Willens sind keine andere,
als die reinen Vernunftgesezze. Denn der Trieb
zu angenehmen Empfindungen ist kein Gesez, son-
dern muß durch das reine Sittengesez erst geleitet
werden; wenn er unschädlich, und der Tugend
nicht nachtheilig werden soll.)

„Und bey dem andern System wird sofort
„Hauptfrage: was die Vernunft uns nothwendig
„vorschreibt?“ (Der Recensent versteht hier un-
ter dem, was die Vernunft uns nothwendig vor-
schreibt, sein Principium, liebe dich selbst. Daß
dieses zwar eine wichtige, aber nicht die erste und
wichtigste Vorschrift der Vernunft sittlicher We-
sen sey, ist oben genug gezeigt worden.)

„Wenn es also unabänderliches Gesez des
„menschlichen Willens ist, sein eigenes Wohl zu
„begehren; nicht wollen zu können, was von al-
„len Seiten angesehen, nach bestmöglichster Ue-
„berlegung und Einsicht, unserm Wohl wahrhaf-
„tig entgegen, nicht einmal als geringeres Uebel
„besser, begehrlicher ist, als sein Gegentheil: so ist
„klar, daß der formale Kantische Grundsaz, keine
„andere bestimmten materialen Grundsäzze geben
„könne, als solche, die dem Gesez der Selbstlie-
„be, der eigenen Glükseligkeit gemäs sind.“ (Da
aber diese Bedingung: wenn es unabänderliches

Gesez u. s. w. falsch ist, so fällt die Folge mit weg, daß der formale Grundsaz keine andern bestimmten materialen Grundsäzze d. i. keine andern bestimmten Lebensregeln und Maximen geben könne, als das Princip der eigenen Glükseligkeit. Wenn dieser Schluß richtig seyn sollte; so müste behauptet werden: können daß es nicht blos unabänderliches, sondern auch oberstes Gesez des menschlichen Willens sey, sein eigenes Wohl zu begehen. Sehr oft fordert das Gesez von uns, daß wir auf die üblen Folgen unserer sittlichen Handlungen gar keine Rükſicht nehmen, sondern nur unsere Pflicht erfüllen sollen. Was etwa entfernter und mittelbarer Weise (z. B. vermittelst der Religion) daraus zu unserer eigenen Glükseligkeit fliesen mag, das hat in die gegenwärtige Untersuchung gar keinen Einflus.

Oft stürzt sich der rechtschaffene Mann, wenn er seine Pflicht thun will, in grosses Unglük; soll ihn aber diese Betrachtung von der Erfüllung seiner Pflicht zurükhalten? Welches Gesez soll für ihn unabänderlich seyn? das der reinen Tugend, oder das der Selbstliebe? — Mich dünkt die Antwort ist leicht, wenn wir, frei von Interesse, beurtheilen, in welchem Falle er am meisten unsere Achtung verdient. — Und ist endlich die Sittenlehre zunächst nicht anders als Glükseligkeitslehre, warum ist es mir nicht erlaubt, in allen

solchen Fällen, wo es nur überwiegend wahrscheinlich ist, daß ich durch Uebertrettung eines Gebotes besser für mein Wohl sorge, dasselbige wirklich zu übertretten? Was hält mich davon zurük, wenn es nicht das allgemein gültige Gesez der reinen, nicht empirischen, Vernunft thut?)

„Ferner erhället also auch leicht, daß unter „denselben Voraussezzungen, unter welchen das „Princip der Glükseligkeit von der Gerechtig„keit und Rechtschaffenheit abführen kann, das „Kantische formale Princip von ähnlichen Verir„rungen nicht sicher. Wer glauben kann, daß „Andern durch Gewalt oder Arglist das Ihrige „zu nehmen, kurz gegen die wahren Gesezze der „Gerechtigkeit und Menschenliebe zu handeln, „seiner Glükseligkeit wirklich völlig angemessen sey: „Der wird auch glauben, daß ieder vernünftige „Mensch an seiner Stelle eben so handeln würde, „wird den für schwach und einfältig halten, der „es nicht thäte."

(Alles dieses wird zugegeben, so lange von Selbstliebe als oberstem Princip die Rede ist. Der Selbstsüchtige wird freilich glauben, daß ieder vernünftige Mensch an seiner Stelle auch auf die Art, wie er thut, seine Neigung befriedigen würde. Aber darin bestehet der Probierstein von der Aechtheit moralischer Maximen ganz und gar nicht, daß man glaubt, ieder andere vernünftige Mensch

würde so handeln: sondern darin, daß man gewis ist, wenn die Maxime zu einem allgemeinen Gesez für alle Menschen erhoben würde, so würde sie völlig gültig bleiben; kein Mensch würde mit Grunde etwas dagegen einzuwenden haben; die Welt, dieses ganze vernünftige Wesen würde ganz wohl bestehen können, wofern sie auch allgemein beobachtet würde. — Wenn der Selbstsüchtige solche Maximen annimmt, die zu einer allgemeinen Gesezgebung nicht taugen, wie leider oft genug der Fall ist: so wird er freilich in dem Fall, wo er sich bewust ist, daß er seinen Vortheil gut beehret hat, den für seine Eigenliebe schmeichelhaften Gedanken fassen, daß andere vernünftige Menschen in seiner Lage eben diese Maxime annehmen würden. Wird er aber dieses auch immer wünschen können, ohne dem Interesse seiner eigenen Neigungen zuwider zu seyn? Gewis wird er es in allen denienigen Fällen nicht wünschen, wo seine Neigungen etwas verlangen, das gegen das allgemeine Vernunftgesez ist. Es giebt schlechterdings kein anderes Mittel, wie er sich von der Rechtschaffenheit seiner Gesinnung überzeugen kann, als daß er überlegt, ob er wünschen kann, daß sie wirklich allgemein angenommen werden. Sobald er dieses thut, und nun nach dieser Prüfung sein Verhalten einrichtet, so hat er schon das

empi-

empirische System verlassen, und die reine Sittlichkeit als oberstes Princip anerkannt.

Mich dünkt, daß sich manche Vertheidiger des empirischen Moralsystems, welche wirklich rechtschaffen denken und handeln, unzähligemal selbst täuschen, indem sie glauben, daß sie die moralische Güte ihre Maximen nur nach dem Glükseligkeitssystem abgewogen hätten. Die Ueberzeugung von ihrer eigenen Rechtschaffenheit, und das beseligende Gefühl der Selbstzufriedenheit, konnte nicht anders entstehen, als daß sie sich bewust waren, ihre Maximen musten von allen vernünftigen Wesen als richtig angenommen werden. Ohne daß sie es deutlich denken, mischt sich also immer in ihr Urtheil über eigene und fremde Sittlichkeit das Princip der reinen praktischen Vernunft mit ein, und gibt ihnen diejenige Festigkeit des Charakters, welche der Consequente empirische Moralist bei seiner Theorie nie erlangen konnte.)

Nun noch kürzlich die Beantwortung einiger Punkte, welche der Recensent zulezt gegen die Kantische Theorie vorträgt. Er führet fünf Einwürfe gegen sein eigenes System nebst seiner Antwort an, worauf von meiner Seite noch eine kurze Antwort nöthig ist.

Erster Einwurf. „Die Moralität beruhe „nicht darauf, was man thue, sondern warum „man es thue. Ein System werde also dadurch

„nicht moralisch, daß es am Ende dieselben Fol„gen gibt, zu denselben Handlungen bestimmt, „wie das System der reinen Sittlichkeit, es kom„me auf die Gründe an.“

Antwort des Recensenten. „Allerdings so. „Wer aber das System der vernünftigen Selbst„liebe kennt, weis auch, daß eine seiner ersten „und consequentesten Folgen ist, nach den erkann„ten Pflichten zu handeln, ohne alle weitere Rük„sicht.“

(Es ist widersprechend, die Selbstliebe als das erste Gebot anzunehmen, und daraus Pflichten ohne alle weitere Rüksicht herzuleiten. Pflichten ohne weitere Rüksicht müssen unabhängig von der Selbstliebe seyn, da man dabei auf nichts anderes Rüksicht nehmen kann, als auf die Realisirung der reinen Vernunftgesezze. Wollte der Empiriker sagen: die Pflichten sind zwar aus Selbstliebe hergeleitet, aber wir handeln doch darnach ohne weitere Rüksicht: so antworte ich, daß es doch erlaubt, ja Pflicht seyn müsse, selbst bei ieder einzelnen Handlung zu fragen, werde ich auch dadurch mein Wohl befördern? Wie wenig dieses aber kann angenommen werden, ist oben bemerkt worden.)

Zweiter Einwurf. „Selbstliebe sey ein Na„turtrieb, der nicht geboten zu werden braucht.“

Anti-

Antwort des Rec. „Selbstliebe wird auch „nicht geboten, sondern vernünftige Selbstliebe „d. i. der Instinct wird sittlich durch die Ver„nunft.“

(Eigene Wohlfahrt durch Vernunft zu befördern, kann nur in sofern ein Gebot heisen, als diese Maxime in concreten Fällen nach den reinen Moralgesez als allgemein gültig anerkannt worden ist. Alsdenn ist nicht die Selbstliebe, sondern ein Vernunftgesez, (das zu thun, was allgemein gebilligt werden kann), geboten. Woher käme die unbedingte Nothwendigkeit der sittlichen Gesezze, wenn sie nichts als Regeln der vernünftigen Selbstliebe wären? Ein Gebot ist mehr, als eine Anweisung, wie ich es anfangen soll, um dauerhaft glükselig zu werden. Und gesezt, ein Mensch wollte nicht auf die vernünftige Art glüklich werden; wer kann ihn dazu zwingen? Aber zu Befolgung der allgemeinen Sittengesezze fühlt er sich nicht nur selbst weit kräftiger verpflichtet, sondern er kann auch zu manchen durch äusserliche Gewalt gezwungen werden. — Es scheint ferner unrichtig, wenn der Rec. sagt, daß der Instinct sittlich werde durch Vernunft, denn der Instinct selbst, und was blos daraus herflieset, wird nie sittlich: sondern durch das Bewustseyn, daß unsre Neigungen dem reinen Gesezze unterworfen sind,

empfinden wir den sittlichen Werth der Maximen, welche auf unsre Wohlfahrt abzwekken.)

Dritter Einwurf. „Tugend würde bei dem „empirischen System nichts weiter seyn, als Triebe „zum Wohlseyn, zur Glükseligkeit."

Antwort des Rec. „So nemlich wie Mensch „weiter nichts ist, als Thier, und Lallen des „Kindes einerlei mit der Beredsamkeit."

(Dieser Einwurf ist nicht richtig eingekleidet. Denn man behauptet nicht, daß Tugend bei dem empirischen System weiter nichts als Trieb zur Glükseligkeit sey. Sie bestünde vielmehr in der Befolgung der durch Vernunft gebildeten empirischen Maximen zur Glükseligkeit. Der Mensch würde also freilich vom unvernünftigen Thiere auch ohne reine Moralität sehr verschieden bleiben, ohnerachtet er noch weit von der erhabenen Stufe zurükstehen müste, auf welche er sich mit Hülfe der der reinen praktischen Vernunft erheben kann. — Wenn übrigens der Recensent sagt: der Mensch verhält sich zum Thier, wie die vernünftige Selbstliebe, (welche er Tugend nennt), zum Trieb nach Glükseligkeit: so sezt er ja schon voraus, was erst erwiesen werden muß, daß der ganze Vorzug des Menschen und seine hohe Würde nicht in reiner Moralität und Autonomie der Vernunft bestehe, sondern nur in Leitung des Triebes nach Wohlseyn durch Vernunft — Eben so unpassend ist die an-

dere Vergleichung von lallendem Kinde und dem beredten Manne; welches für sich klar ist.)

Vierter Einwurf. „Ein Mensch würde um „so pflichtmäßiger und tugendhafter handeln, ie „mehr er sich bei seinen Handlungen der davon „abhängigen Glükseligkeit, als seiner ersten Absicht „seines ersten Grundsazzes bewust wäre.“

Antwort des Recens. „Der Mensch darf sich „bei seinen tugendhaften Handlungen der Ueber„einstimmung derselben mit seinem wahren besten „Bewustsein. Aber es ist seine Eingeschränktheit „angemessener, beim Handeln sich einzig an seine „nächsten Absichten und Grundsäzze zu halten, „wenn diese einmal richtig bestimmt und geordnet „sind.“

(Wie kann man aber wissen, ob sie richtig bestimmt und geordnet sind, wenn man keine allgemeine, von der Erfahrung unabhängige Gesezze annimmt, nach welchen sie geordnet sind? — Uebrigens macht es der menschlichen Natur so wenig Ehre, wenn man behauptet, die Befolgung der Sittengesezze um ihrer selbst willen sey Folge der menschlichen Eingeschränktheit, als es dem Arzte Ehre bringen würde, wenn man von ihm sagte: er hält sich an die einmal richtig bestimmten und in den meisten Fällen nüzlichen medicinischen Regeln, ohne iedesmahl auf die individuellen Umstände

stände und auf den lezten Zwek seiner Kunst Rükſicht zu nehmen.)

Fünfter Einwurf. „Aber der Begriff von „Glükſeligkeiten iſt empiriſch, veränderlich, ſtreitig, und mit Schwierigkeiten umgeben, und es „hängt nicht vom Menſchen ab, glükſelig zu ſeyn, „wie es von ihm abhängt, ſittlich zu ſeyn, weil „es dabei nur auf den guten Willen ankommt.“

Antwort des Recenſ. „Das allgemeine des „Triebes zum Wohlſeyn iſt dem Willen ſo weſentlich, als dem Verſtand der Trieb zum denken, „und die Unmöglichkeit, widerſprechende Dinge zu „vereinigen. Die Rechtſchaffenheit beſtehet in iedem Syſtem in der Uebereinſtimmung des Willens mit der beſtmöglichſten Erkenntnis; und die „Anwendung der allgemeinen Grundſäzze des „Rechtverhaltens bei wirklichen Angelegenheiten „und Verhältniſſen in der Welt, hat die gleichen „Schwierigkeiten bei den einen wie dem andern.“

(Nur gegen das lezte noch eine Erinnerung. Es iſt zwar ganz richtig, daß auch nach den Syſtem der reinen Sittlichkeit die Beſtimmung und Anwendung der einzelen Geſezze ihre Schwierigkeiten hat. Aber es fällt doch in die Augen, daß es leichter iſt, ſolche Maximen feſtzuſezzen, bei deren allgemeinen Befolgung das Ganze vernünftiger Weſen beſtehen könnte, und nun nach dieſen Maximen

xmen ohne weitere Rükſicht zu handeln, als — in iedem einzelen Falle zu berechnen, was ich thun müſſe, um mich ſo glüklich als möglich zu machen, und iedesmahl zu unterſuchen, ob und wie weit ich der im allgemeinen richtigen Maxime folgen ſolle oder nicht. Denn nach dem Glükſeligkeitsſyſtem müſte der Menſch der beſte ſeyn, der ſich am wenigſten nach allgemeinen Regeln richtete, ſondern in iedem Falle ſein Verhalten unmittelbar nach ſeiner beſten Abſicht, der gröſtmöglichen Glükſeligkeit, beſtimmte. Welche Schwierigkeiten aber dieſer Kalkul mit ſich führe, fällt von ſelbſt in die Augen.)

Zum Beſchlus ſagt der Herr Recenſent, daß er in den braunſchweiger Journal einen Aufſaz gefunden habe, welcher ſeine eigene Ideen über Sittlichkeit vollkommen treu darſtelle. Dieſer Aufſaz eines unbekannten Verfaſſers iſt gegen einen andern Aufſaz von meinem Bruder, dem Prorektor Snell zu Idſtein, gerichtet. Damit die Leſer vollſtändig über die Gründe beider Schriftſteller urtheilen können, führe ich hier nur noch an, daß mein Bruder in einem der neueſten Stükke des gedachten braunſchw. Journals eine zweite Abhandlung eingerükket hat, worin er ſeine Gründe zu Vertheidigung des Syſtems der reinen Sittlichkeit mit Rükſicht auf die Einwürfe ſeines Gegners vollſtändig vorgetragen hat. — Auch hat er in

seinem vor kurzem erschienenen Werke, (welches den Titel hat: Die Sittlichkeit in Verbindung mit der Glükseligkeit, einzeler Menschen und ganzer Staaten, aus zwei gekrönten Preisschriften zusammengezogen, und mit beständiger Rükſicht auf die Kantische Moralphilosophie ganz neu bearbeitet. Frankfurt bei Gebhard. 1790.) vorzüglich im II. Abschnitt, Kap. 1. und 2. und in der ersten Betrachtung des Anhangs eben diese Materie ausführlich behandelt.

VI. Fort-

VI.

Fortsetzung der Theorie des Gefühlvermögens.

Der im dritten Stücke dieses Magazins, Seite 413 abgebrochenen Abhandlung

von Abicht.

§. Kein Ding ist absolut gleichgültig; jedes ist der Güte fähig, denn alles, was nur vorstellbar ist, steht mit dem Gesetze des Gefühlvermögens in Verbindung; alles erfüllt, indem es vorgestellt wird, die Bedingung dieses Vermögens, nemlich das Selbstbewustsein; mit einem Worte: alles Vorstellbare ist auch fühlbar.

Dem Sprachgebrauche zu folge wäre ein Gegenstand absolut gleichgültig, wenn dessen Daseyn für uns gleichgeltend mit seinem Nichtdaseyn wäre, oder wenn wir gar keine Ursache hätten, seine Existenz der Nichtexistenz derselben vorzuziehen. Bis zu einer solchen absoluten Gleichgültigkeit kan nun für uns kein Ding herabsinken, oder besser, wir können in keinen Zustand einer solchen Gleichgültigkeit gegen einen Gegenstand gerathen;

dafür

dafür ist uns die Natur unsers Gefühlvermögens Bürge. Auch der Staub unter unsern Füssen kan, indem er sich von uns kan empfinden und vorstellen lassen, unser Selbstbewusstsein, und durch dieses das Gefühl des Lebens in uns erwecken und unterhalten; er kan ein Gegenstand unsrer Betrachtung werden, und folglich Ursache, unser Selbstbewusstsein und mithin unser Gefühl des Lebens zu verlängern; denn mit dem Empfinden und Betrachten desselben muß das Bewusstsein unsers Selbst; welches empfindet und betrachtet, unausbleiblich verbunden seyn. So wenig uns nun das Gefühl des Lebens gleichgeltend mit dem Nichtgefühle seyn kan; so wenig kan uns das Dasein eines Gegenstandes, dessen Empfindbar- und Vorstellbarkeit die Natur unsers Gefühlvermögens zu äussern Bedingung des wirklichen Gefühls macht, gleichgeltend mit seiner Nichtexistenz seyn. In dem Gefühle des Lebens, welches wir dem Nichtgefühle vorziehen müssen, haben wir also eine Ursache, das Daseyn eines jeden Gegenstandes seinem Nichtdaseyn vorzuziehen, d. h. zu machen, daß uns sein Daseyn nicht absolut gleichgültig ist. Nehmen wir noch folgende Bemerkung dazu: daß ein stärkeres Lebensgefühl einem schwächern vorzuziehen ist, daß es aber nur die Sache eines existirenden, mithin wirkenden Gegenstandes seyn könne, durch die Stärke seines Afficirens den höhern Grad

von

von Selbstbewusstsein, und, was immer mit diesem zusammenhängt, von Lebensgefühl zu bestimmen; ferner, daß nur ein wirklicher, und folglich nach allen seinen mannichfaltigen Eigenschaften für sich bestimmter Gegenstand eine längere Betrachtung auszuhalten, und so das Lebensgefühl fortzusetzen fähig sey; so wird es noch einleuchtender, was wir behauptet haben: kein wirklicher Gegenstand kan für uns absolut gleichgültig seyn, so wenig als das stärkere und verlängerte Lebensgefühl es seyn kan, von deßen Wirklichkeit das Gesetz des Gefühlvermögens, das Daseyn der Gegenstände zur äußern Bedingung macht. Man könnte dagegen einwenden: „daß denn doch die Grade, und die Dauer des Selbstbewusstseins, und mit ihnen die Grade und die Dauer des Lebensgefühls durch unsre Selbstthätigkeit und durch eignes Afficiren hervorgebracht und unterhalten werden könnten, daß folglich die Natur des Gefühlvermögens, das Daseyn der Gegenstände nicht absolut verlange, mithin daß uns ihre Existenz und Nichtexistenz gleich seyn könne." Diesem Einwurf steht folgendes entgegen: Zu einer fortgesezten Selbstthätigkeit unsers Geistes gehört ohnstreitig eine große Mannichfaltigkeit von Gegenständen der Thätigkeit, solche nemlich, welche vorgestellt, begriffen, gewollt und gefühlt werden können. Wollten wir nun auch annehmen, das

Ich

Ich selbst solle von seinen mannichfaltigen Seiten sich selbst sein reicher Gegenstand der Thätigkeit seyn; so müßten wir schon voraussetzen, was wir eben vermeiden wollten, nemlich, daß sich der Geist im verschiedenen denken, wollen und fühlen der Gegenstände schon von mannichfaltigen Seiten gezeigt habe, welche Voraussetzung offenbar auf das Daseyn andrer Gegenstände hinweist! Bey deren Behandlung das Ich sich in vielfacher Gestalt äussern konnte. Es bleibt uns demnach, von welchen Seiten wir die Sache betrachten mögen, nichts anders übrig, als unsre Behauptung zu einem Grundsatze zu erheben: unser Gefühlvermögen, welches seiner Natur gemäs Selbstbewustsein zur innern Bedingung des Lebensgefühls macht, fordert das Daseyn der Dinge als unumgängliche äußre Bedingung des Selbstbewustseins und folglich auch des Lebensgefühls, und setzt eben dadurch alle existirende Dinge in die Classe des Wünschenswerthen, weil sie allesammt fähig und tauglich sind, Ursachen des Selbstbewustseins zu werden. Eine überausweise Oekonomie der Natur! sie bindet uns fest an den Wunsch des Lebensgefühls, und durch die innre Bedingung (Selbstbewunstsein) dieses Gefühls zieht sie uns gleichsam mit sanfter Hand zu der Liebe gegen alle Theile des Weltalls, dieses läßt sie uns eine Rhea mit lauter Mutterbrüsten werden, aus denen sie uns anweist, die

Nah-

Nahrung des Lebens, das Lebensgefühl, zu saugen. Willkommen sey uns also der Gedanke: dem Weisen, der dem Rufe der Natur folgt, ist in der Welt nichts gleichgültig, ihm stehen überall Quellen des Vergnügens offen!

Ich kan nicht dafür, wenn meine Leser, indem sie vielleicht die relative Gleichgültigkeit im Sinne hatten, auch nach dieser Erörterung von dem Grundsatze noch nicht ganz überzeugt sind. — Dem Weisen ist die mit aromatischen Lekereyen besezte Tafel des Vornehmen gleichgültig im Verhältnisse gegen die frugale Kost, an welcher seine Freunde, die Lieblinge der Weisheit, Theil nehmen." Sehr wohl, relativisch gleichgültig. Wir sagen nemlich, daß uns etwas gleichgültig — im relativischem Sinne sey, wenn es für uns im Verhältniß zu Etwas anderm, von dem wir uns einen Beytrag zu einem lebhaftern und längerdauernden Gefühle versprechen, so wenig ergiebig an Gefühlen ist, daß wir uns berechtigt halten, diesen seinen geringen Ertrag gegen jenen andern dem Nichts gleich zu achten. Es kan dieß sein für Nichts geachtetes Gefühl — wie es bey den Vergleichungen zu geschehen pflegt — zuweilen im Bewußtsein so wenig durch Lebhaftigkeit und Dauer ausgezeichnetes Gefühl seyn, daß es, nur mit geringen Graden von lebhafterm Gefühl auf der andern Seite verglichen, wie ein bloser Schat-

ken von Gefühl vorkommt, der das Bewuſtsein so wenig erfüllt, daß es von ihm ganz leer gelaſſen zu seyn scheint; zuweilen aber kan selbſt der Grad deſſelben beträchtlich, und mit noch geringern Graden (mit denen man es aber eben jezt nicht zuſammenhält,) verglichen, vorzüglich seyn; und doch nennen wir einen in ſolchem Maaße ergiebigen Gegenſtand gleichgültig, aber, wie geſagt, aus keiner andern Urſache, als weil man ſein Gefühl mit dem gröſſern Grade von Gefühl, den uns andre Gegenſtände verſprechen, in Vergleichung bringt. — Ueberhaupt iſt man gewohnt das ruhige Lebensgefühl ſo lange, als es noch ohne Wellen wie ein harmloſer Bach fortgleitet, nicht unter die Gattung des Gefühls, welches uns die Gegenſtände vorzüglich macht, zu zählen, und eben deswegen auch denjenigen Dingen, die ein ſolches bloſes Lebensgefühl veranlaſſen, alle Vorzüglichkeit abzuſprechen. Nur alsdann, wenn das Gefühl --- diß gilt wenigſtens bey dem in Gefühlſachen ſcharfſinnigern und gebildetern Menſchen --- Wie mit kräuſelnden Wellen an den Hüften ſpielt, oder wenn es — bey den grobfühligen, ſogenannten ſinnlichen Menſchen — im brauſenden und ſchäumenden Sturme betäubt, und bis zur Trunkenheit berauſcht, nur alsdann wird es für Etwas gehalten, welches den es verurſachenden Gegenſtanden Vorzug gebe. In allen dergleichen

Fällen,

Fällen, wo man von Vorzüglichkeit und Gleichgültigkeit redet, hat man also immer ein Verhältniß, eine mehr und weniger im Sinne.

Man hat versucht, die Ungültigkeit des aufgestellten Princips unsers Gefühlvermögens folgendergestalt zu erweisen: die Erfahrung bezeugt, sagt man, in unzähligen Beyspielen, daß Gegenstände, bey deren Vorstellen wir wirkliches Selbstbewußtsein haben, kein Gefühl gewähren; Selbstbewußtsein kan also nicht der Grund alles Gefühls seyn, es muß noch einen andern Grund geben, von dem das Daseyn des Gefühls abhängig ist. Es bedarf nunmehr keiner weitern Erörterung, daß denen, welche uns diesen Schluß entgegensetzen, das ruhige Lebensgefühl, welches mit allem Vorstellen der Dinge vergesellschaftet ist, für kein Gefühl gelte, und daß sie von der Abwesenheit einer Species des Gefühls auf die Abwesenheit der Gattung schließen.

Wir würden den Gefühlkreiß in viel zu enge Grenzen einschränken, wenn wir nur die wirklichen Gegenstände in denselben hineinziehen wollten; die Natur des Gefühlvermögens berechtigt uns, ihn auch über das ganze Reich der Möglichkeit auszudehnen. Es läst sich nemlich kein einziger möglicher Gegenstand denken, bey dessen Vorstellen das Ich keine Thätigkeit äusserte, mit welcher es sich selbst afficiren, das Selbstbewust-

sein erregen, und folglich ein Gefühl des Lebens erzeugen muß. Dieses auf solche Weise nothwendig entsprungene Lebensgefühl ist uns also ein Grund, auch alle möglichen, denkbaren Gegenstände unter die Nichtgleichgültigen zu rechnen, und ihnen schon in dieser allgemeinen Hinsicht einen Vorzug vor dem Mangel des Selbstbewußtseins, den sie durch ihre Vorstellbarkeit ausfüllen, einzuräumen. Ich sage, schon in dieser allgemeinen, denn es ist hier der Ort noch nicht, genauer zu untersuchen, wie es möglich sey, daß das Reich der Möglichkeit an diesen und jenen Arten von Gefühlen so besonders reichhaltig, ja selbst an vielen Arten weit reichhaltiger, als das Reich der Wirklichkeit sey? Wir dürfen hier am Eingange der Theorie nicht weiter gehen, als es uns das bloße allgemeine Princip des Gefühlvermögens erlaubt, d. h. wir dürfen jezt nur noch diejenigen Grundsätze erörtern, welche ausdrücken, in welches Verhältniß der Fühlbarkeit die Natur unsers Gefühlvermögens den ganzen Umfang von — wirklichen und möglichen — Dingen zu uns überhaupt bringt, und ob uns irgend Etwas dieses Verhältnisses wegen absolut gleichgültig seyn könne? Das Princip alles Gefühls, das Selbstbewußtsein, berechtigte uns nun zu folgenden Grundsätzen: Alles Vorstellbare ist auch fühlbar; demnach: kein

wirk-

wirkliches, und kein mögliches Ding kan uns, seiner Fühlbarkeit wegen, absolut gleichgültig seyn; -- So unfruchtbar diese resultirenden Grundwahrheiten anfänglich scheinen mögen; so wichtig sind sie in der That in verschiedener Rüksicht. Wie fruchtbar z. B. sind die daraus folgenden Wahrheiten: Wir, nur wir machen durch die Natur unsers Gefühlvermögens alle Dinge fühlbar, und folglich auch wichtig für uns; wir selbst geben und verstatten ihnen den Einfluß, den sie auf unsre Wünsche und Handlungen haben; auf uns selbst, auf die weitre Natur unsers Gefühlvermögens haben wir zu sehen, wenn wir bestimmen wollen, wie weit der Einfluß der äussern Gegenstände nothwendig oder veränderlich, und folglich im letztern Falle von unsrer Willkühr abhängig ist; es steht also in unsrer Macht, durch Vorkehrungen und Mittel, welche aus der Natur unsers Gefühlvermögens untrüglich abgeleitet werden können, unsre Zufriedenheit, und ein gewisses Maaß von Beseligung gegen alle Drohungen des wandelbaren so genannten Glüks zu sichern. Ich darf nur das Bewustsein meines Selbst bewahren, daß es äussre Dinge und ihre Verhältnisse in kein falsches Bewustsein meines Selbst, welches Selbst ein solches ist, und seinen Vorsätzen gemäs nur ein solches seyn wird, insgeheim verdrehen, und mich nicht in den Gefühlen meines

Selbst täuschen. — Ohnstreitig werden wir nur allein auf diese Weise zu der grossen Kunst des Lebens sicher geleitet, zu einer Kunst, die sich, indem sie auf solchen unwandelbaren Gründen, wie diejenigen sind, welche in der Natur des Gefühlvermögens liegen, beruht, eben sowohl der untrüglichen Gewisheit rühmen kan, wie andre Künste und Wissenschaften, die sich bisher ganz allein anmassen, darauf stolz seyn zu können.

Was wir eben von der Nichtgleichgültigkeit der Dinge behauptet haben, gilt auch ohne Einschränkung von der Güte der Dinge. Dinge sind interessant, sie sind nicht gleichgültig, sie sind durch ihre Fühlbarkeit vorzüglich, sagt eben so viel als: sie stehen zu uns in dem Verhältniße der Güte. Denn Güte bezeichnet jederzeit das Verhältniß eines Gegenstandes, als einer Ursache zu einem Gefühle als der Folge. Diese Bedeutung rechtfertigt der durchgängige Sprachgebrauch sowohl als die Natur der Sache selbst. Der Sprachgebrauch macht zwar, wie Kant richtig erinnert *), einen Unterschied zwischen einem guten und angenehmen, zwischen einen bösen und unangenehmen Gegenstande; allein dieser Unterschied verändert nicht im mindesten diese unsre Behauptung: daß der Sprachgebrauch nur dasjenige überhaupt gut nenne, das Gefuhl verursacht. Denn gut und an-

*) S. Critik der pract. Vernunft S. 102.

angenehm wird im Sprachgebrauche nicht wie eine Gattung einer andern Gattung entgegengesezt; sondern nur wie Gattung und Art von einander unterschieden. Angenehm bedeutet zuweilen die Art des Gefühls selbst, welches ein Gegenstand verursacht, zuweilen die unmittelbare Güte eines Dinges, vermittelst welcher es diese Gefühlsart, ich meyne angenehmes Gefühl, erwekt: dasjenige Ding ist nemlich angenehm, welches sogleich durch sein Afficiren angenehmes Gefühl erzeugt. Jeder angenehme Gegenstand wird auch gut genannt, wenn und in so fern wir ihn nur in demjenigen Verhältnisse betrachten, nach welchem er Ursache eines angenehmen Gefühls ist, wenn wir nicht darauf sehen, daß er vielleicht mittelbar Ursache eines unangenehmen Gefühls ist; zum deutlichen Beweise, daß das Angenehme eines Dinges die Güte nicht aus- sondern sie vielmehr als Gattung einschließt. Ein Gegenstand kan demnach Güte haben, wenn er angenehm, und auch, wenn er nicht angenehm ist, d. h. wenn er gleich nicht unmittelbar angenehmes Gefühl erzeugt; und doch ist er in beyden Fällen nur dadurch und deswegen gut, weil er Ursache eines Gefühls ist. — Die Natur der Sache fodert die gegebene Bestimmung deßen, was gut ist, nicht minder. Jeder Gegenstand kan nur in zweyerley Gattungen von Verhältnißen gegen uns kommen, weil nur

zwey Gattungen von Vermögen in uns denkbar sind, das Vorstellungs- und das Gefühlvermögen. Das Verhältniß eines Gegenstandes zu unserm Vorstellungsvermögen oder seine Vorstellbarkeit ist seine Wahrheit; hingegen sein Verhältniß zu unserm Gefühlvermögen oder seine Fühlbarkeit ist seine Güte; beyde, Wahrheit und Güte, drüken Verhältnisse aus, aber Verhältnisse, die eben so nothwendig von einander unterschieden sind, wie das Vorstellungs- und das Gefühlvermögen in uns, welche beyde diese Verhältnisse möglich und zugleich nothwendig machen; denn die Güte des Dinges kan nicht seine Wahrheit, und seine Wahrheit nicht seine Güte seyn. Aber aus der bisher erörterten genauen Vereinigung der Vorstellungen mit den Gefühlen und des Vorstellungsvermögens mit dem Gefühlvermögen läßt sich nunmehr leicht einsehen, warum z. B. der Stoiker und auch Kant *) die Wahrheit der Gegenstände, die doch nur in ihrem Vorstellbaren seyn kan, mit der Güte derselben, die doch nur in ihrem Fühlbaren anzutreffen ist, leicht verwechseln konnten. Allerdings ist, wie wir gesehen haben, alles Vorstellbare und Wahre auch fühlbar und gut; aber deswegen bleibt Wahrheit und Güte doch unendlich weit von einander unterschieden; denn sie beruhen auf ganz ver-

*) S. auser der vorhergehenden Citation auch die Critik der reinen Vernunft §. 12. neuere Ausg.

verschiedenen Gesetzen. -- Zum Schluße muß ich noch einer Mißdeutung vorbeugen, der diese Erörterung von der Güte alles Vorstellbaren ausgesezt seyn kan. Ich habe nemlich bisher das Wort Güte in einer so weiten Bedeutung genommen, in welcher es wenig vorkommen mag. Schon dasjenige Verhältniß eines Gegenstandes, nach welchem er durch seine Vorstellbarkeit Grund eines Gefühls überhaupt, oder des Gefühls des Lebens ist, nannte ich Güte des Gegenstandes, da doch nur im gewöhnlichen engern Sinne dasjenige Verhältniß, nach welchem ein Gegenstand Grund eines angenehmen Gefühls wird, die Güte deßelben genannt zu werden pflegt. Die Sache ist richtig, jenes allgemeine Verhältniß ist nicht zu läugnen; aber meines Wißens haben wir noch keinen besondern Namen dafür; ich werde daher hinlänglich gerechtfertigt seyn, wenn ich jenes allgemeine Caussal-Verhältniße der Gegenstände zu unserm Gefühlvermögen ihre Güte in weiterer, und ihr besonders Caußalverhältniß zu demselben ihre Güte in engere Bedeutung nenne; oder gefällt es vielleicht, jenes allgemeine Verhältniß die absolute Güte der Gegenstände zu benennen?

§. 10. Kan folgende Wahrheit: Je mehr Erkennen, desto weniger Fühlen, und umgekehrt, jemehr Gefühl desto weniger Er-

Kennt-

kenntniß, als eine zweyte Folge aus dem Princip des Gefühlvermögens angenommen werden?

Diese Wahrheit scheint bey dieser neuen Begründung der Theorie als eine nothwendige Folge aus der Natur des Gefühlvermögens, wenn sie mit der Natur des Erkenntnißvermögens verglichen wird, vorkommen zu müßen. Sie wurde in der Metaphysik des Vergnügens für nicht mehr als für einen Erfahrungssatz ausgegeben; deshalben gebe ich auch den darauf gebauten Erörterungen den weniger anmaßenden Titel einer Grundlage zur empirischen Aesthetik des Gefühls. Es entsteht nun die Frage: ob dieser Titel gerechter Weise nunmehr wieder zurükgefordert, und diese so weit nur noch als Erfahrungssatz gültige Wahrheit mit ihren unmittelbaren Folgen in das Gebiet der Grundwahrheiten, oder in die Metaphysik aufgenommen werden kan?

Der Zusammenhang und der Beweis dafür könnte dieser seyn: Das Erkennen und Denken sowohl, als das Fühlen eines Gegenstandes kan nur vermittelst der Vorstellungen geschehen. Vor allem Erkennen und Fühlen muß also das Vorstellungsvermögen schon Vorstellungen gegeben haben. Das Erkennen vermittelst eine Vorstellung geschieht durch das Beziehen derselben auf den Gegenstand; das Fühlen hingegen vermittelst

ebenderselben Vorstellung geschieht durch das Beziehen derselben auf das Ich: im ersten Falle entsteht Bewustsein des Gegenstandes der Vorstellung, und deßen, was ihm zugehört (Erkenntniß, Gedanke, als Zustand); im zweyten Falle Bewustsein des Ichs, Selbstbewustsein, und mit ihm das Gefühl. So wie nun Bewustsein des Gegenstandes dem Bewustsein des Ichs entgegengesezt ist; so ist auch nothwendig die Handlung des Erkennens und Denkens (das Beziehen der Vorstellung auf das Objekt) derjenigen Handlung, wodurch das Gefühl erzeugt wird (dem Beziehen der Vorstellung auf das Subjekt) entgegengesezt; mit einem Worte: Erkennen und Denken ist dem Fühlen geradezu entgegengesezt in seiner Natur und in seinen Gründen; folglich, wo, in welchem Maaße, wann und in so fern der eine Grund (die eine Handlung des Beziehens) im Spiele ist, da kan es der andre Grund (die zweite Handlung des Beziehens) nicht seyn; also wo und je mehr Erkennen da ist, desto weniger Fühlen ist da möglich. Es müßte demnach, wie es scheint, der Unterschied zwischen der Natur des Erkenntniß- und Gefühlvermögens aufgehoben werden, wenn jene Wahrheit trügen sollte. Eine jede Wahrheit aber, die aus dem Wesen und aus der innern Natur des Erkenntniß- und Gefühlvermögens fließt, ist eine

methaphyſiſche, oder eine Grund-Wahrheit, oder auch eine Wahrheit a priori.

Allein man würde die Erörterung dieſer ſcheinbaren Folge ſchon in ſo fern miſſverſtehen, wenn man daraus folgern wollte, daß beyde Beziehungsarten einer Vorſtellung, die eine auf den Gegenſtand und die andre auf das Ich, von einer ſolchen heterrogenen Natur ſeyen, daß keine mit der andern in kurzen Momenten abwechſeln könnte ſo, daß alsdann ihre Reſultate, nemlich das Erkennen und Fühlen in Ein Bewuſtſein zuſammenfalten. Viel mehr muß man annehmen, daß der Uebergang von den einen zum andern — freilich bey verſchiedenen Subjekten verſchiedentlich, aber im Ganzen — nicht ſo ſchwierig ſey, als es die entgegengeſezte Natur von beyden vielleicht vermuthen läßt.

Weit entſcheidender und an Folgen reichhaltiger iſt aber gegen unſern obigen Satz, ſo fern er eine Grundwahrheit ſeyn ſoll, folgende Betrachtung: Es iſt keinesweges wider die Natur der zweyfachen Beziehungshandlungen, und auch der beſtändigen Erfahrung des gegenſeitigen Verhältnißes derſelben gemäs, wenn wir feſtſetzen: daß beyderley Beziehungsarten bey der erſten Erſcheinung einer Vorſtellung in einem Zeitmomente zuſammenkommen ſo, daß das Bewuſtſein des Gegen-

genstandes überhaupt und das Selbstbewusstsein (zusammt dem Gefühle auf einmal erzeugt werden; aber die besondere, verständige Betrachtung, die genauere Erkenntniß des Gegenstandes fodert ein solches Maas von Application in dem Beziehen der Vorstellung auf das Objekt, daß sie der andern Beziehungshandlung, womit die Vorstellung auf das Ich bezogen wird, gewiß, so fern die lezte mit jener gleichzeitig seyn soll, Abbruch thut. Für beyde Behauptungen liegen Gründe vor uns.

Erstlich: beyde Beziehungsarten fallen in Ein Moment zusammen. Die Erkenntniß, das Bewusstsein des Gegenstandes mit dem Bezug der Vorstellung auf denselben, ist in keinem Falle denkbar ohne gleichzeitiges Bewusstsein des Ichs, welches erkennt, folglich auch nicht denkbar ohne gleichzeitiges Beziehen der Vorstellung auf das Ich; es würde sonst ein Prädicat, das Erkennen, ohne Subjekt (Ich), von welchem es Prädicat wäre, vorhanden seyn. Zufolge dieses Grundes müßen wir also wohl annehmen: im allgemeinen fallen beiderley Beziehungsarten zusammen, und demnach auch das Erkennen und Fühlen.

Allein nicht minder unwidersprechlich ist die andre Behauptung: eine Beziehungsart thut der andern in actu Abbruch; dafür leistet die Erfahrung hinlängliche Bürgschaft. Wie oft spricht

man

man vom Vergessen seiner Selbst, als von einer untrüglichen Thatsache bey starken Meditationen? Und wer kan läugnen, daß er im Zustande deutlicher Betrachtung und bey geschärfter Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand bey weitem kein so inniges vorzügliches angenehmes Gefühl genieße, als bey nachgelassener Aufmerksamkeit? Was bezeugen aber diese Erfahrungen anders, als daß beyderley Beziehungsarten sogleich aus dem Gleichgewichte treten, wenn durch sie etwas mehr erzielt werden soll, als Bewustsein des Gegenstandes und des Ichs überhaupt? — Wir würden daher diese lezte von der Erfahrung bestätigte Wahrheit allerdings zur Grundwahrheit erheben können, wenn wir auch so gut zu erweisen im Stande wären, daß sie eine Folge aus der Natur jener beiderley Beziehunsarten sey; aber dieß kan auf keinen Fall seyn; denn erstlich steht obiger Beweis entgegen, nach welchem beyde wirklich in Einem Momente zusammenkommen, woraus wenigstens so viel folgt: daß sie sich in ihren Aeusserungen nicht absolut gegenseitig hindern. Wollte man dagegen einwenden: daß dieser Beweis nur auf das zweyfache Bewustsein) des Gegenstandes und des Subjekts) überhaupt gehe, und daß daraus nichts für die Möglichkeit des Gleichgewichts der beyderley Beziehungsarten beym klaren und deutlichen Bewustsein gefolgert werden könne; so setzen wir entgegen: weder die

sonst

sonst unläugbaren Erfahrungen von dem Abbruch, den sich die zwey Beziehungsarten einander thun, noch auch die entgegengesezte Natur dieser Beziehungshandlungen selbst können die Unmöglichkeit beweisen, daß eine mit der andern zu allen Zeiten und bey allen Arten von Erkennen ins Gleichgewicht kommen, und folglich zu gleicher Zeit eben so viel Fühlen als Erkennen seyn könne. Ich sage: die Erfahrungen bezeugen nichts gegen die Wahrheit dieses letztern Satzes: das Maas vom Erkennen kan in eben denselben Augenblicken mit dem Maaße des Fühlens gleich seyn. Wenn die Beobachtungen unsers Innern es auch noch so oft bestätigen. Das Studieren und Nachdenken ist das Grab des Vergnügens und Gefühls; so sagen und bestätigen sie jedesmahl doch nur so viel: so ist es, bis dahin sind wir mit unsrer Natur gekommen! aber dieß kan nie so viel heißen als: so kan es nur seyn, bis dahin und nicht weiter können wir mit unsrer Natur gelangen. Erlaubt man sich in ähnlichen Fällen keinen solchen kühnen Schritt vom Wirklichen auf das Nothwendige zu schliessen; was könnte uns berechtigen, eben in diesem Falle der Vernunft Zwang anzuthun? So hat man seit langer Zeit die Erfahrung gemacht: die so genannten gemeinen Leute haben sehr dürftige und unrichtige Begriffe von der Gottheit; wem wird aber deswegen ihrer Vernunft die Fähigkeit

und Kraft absprechen, geläuterte und reine Begriffe von derselben zu fassen?

Eben so wenig beweist ferner die entgegengesezte Natur beyder Beziehungshandlungen die Unmöglichkeit ihres immer gleichen aktuellen Gleichgewichts. Der Gegensatz von beyden ist nur Contrarität, nur blose Verschiedenheit; — eine Beziehungsart ist nicht die andre, sie sind nicht eine und die nemliche, sie sind von einander nur logisch abgeschieden, und in der Vorstellung unvermengbar. Verschiedenheit ist aber noch kein Widerspruch (keine Condradition,) und wenn und wo dieser zwischen zwey vorgestellten Gegenständen anzutreffen ist, nur da und alsdann trift die Wahrheit ein: ist das Eine vorhanden, so kan das andre nicht da seyn, denn sie heben einander auf, das Eine ist Mangel des Andern. Das Verschiedene aber kan ganz wohl in Einem Gegenstande beysammen bestehen, oder, wenn das Verschiedene Kraftäußerung ist, es kan in Einem Nu zusammenkommen. An einer Billiardkugel ist die Aeußerung der Schwerkraft verschieden von der durch den Stoß bestimmten Bewegung nach der Direktionslinie; niemand zweifelt aber daran, daß dieß Verschiedene in Einem Augenblike vorhanden seyn könne. Und nun die Folge? Es ist nicht unmöglich, daß die zwey Beziehungshandlungen, daran die Eine der Grund des Erkennens

und

und die andre der Grund des Fühlens ist, in gleichem Maaße in der nemlichen Zeit bey dem klären Erkennen so wohl, wie bey dem dunkeln, vor sich gehen; folglich ist es auch nicht unumgänglich nothwendig: wann und wo viel Erkennen ist, da ist auch wenig Fühlen; ich will sagen, dieser leztre Satz ist kein Grundsatz, er stellt nichts absolut allgemeines und nothwendiges, sondern nur etwas zufälliges, und — woran uns hier sehr viel gelegen ist — abänderliches vor, er ist demnach nur ein Erfahrungssatz.

Man könnte fragen: warum ich meine Leser in eine so gerade Untersuchung dieses Satzes hineingeführt habe? — Nicht blos, ist die Antwort, um ein Vorurteil, welches der gründlichen Untersuchungsliebe von jeher so viel Eintrag gethan hat, an der Wurzel anzugreifen; sondern deswegen, damit das Reich der Wahrheit um eine reiche Provinz vermehrter und ansehnlicher werde, und damit um dieses Reichthums willen — der vielleicht noch wenig bekannt war — mehrere gereizt werden mögen, in diesem Reiche ihr Heil zu versuchen. — Es ist Vorurteil, kan man nunmehr den Freunden der Wahrheit mit sichrer Gewährleistung zurufen, es ist überwindliches Vorurteil, daß das Vordrängen und emsige Forschen im Reiche der Wahrheit so viel heiße als, das Grab des Vergnügens graben. — Ferner; ist

der Grund des Vergnügens, ich meyne die Beziehungshandlung, wodurch eine Vorstellung auf das Ich bezogen wird, dem Grunde der Erkenntniß, ich meyne der Beziehungshandlung, womit eine Vorstellung auf den Gegenstand bezogen wird, nicht widersprechend, können beyde Gründe ihrer Natur nach sehr wohl bey einander bestehen; so können sie auch füglich gemeinschaftlich geübt und zur Fertigkeit gebracht werden; so läßt sich eine, wo nicht ganz neue, doch gewiß sehr vernachläßigte Wißenschaft von der Kunst des wahren Selbst- oder richtigen Lebens-Genußes, des Genußes der Tugendbelohnung entwerfen, deren Erlernung und Uebung, da sie der unverkennbare Zwek des Lebens und der Tugend nothwendig fordert, unter die angenehmen Pflichten gehört; eine Kunst, die der Tugend ihre eignen mächtigen Reize, und folglich auch ihren gebührenden Triumph über die menschlichen Herzen verschaft *), eine Kunst, die weit edler, belohnender und sichrer ist, als jene ihre Stiefschwester, die sogenannte Kunst, das Leben recht zu genießen, eine Kunst endlich, die, wenn sie vorhanden gewesen wäre, alle die widrigen Vorurtheile gegen die Läßigkeit und geringe Belohnung der Tugend in ihren Keimen erstikt haben

*) Vgl. das: neue System einer philosophischen Tugendlehre aus der Natur der Menschheit entwikelt, §. 233. Anm. S. 173.

haben würde. Damit will ich keineswegs behaupten, als wenn diese Wißenschaft zu fühlen allein auf jenem Grundsatze: bey vielen Erkennen kan auch viel Fühlen seyn, oder: die Gründe des Erkennens und Fühlens können gemeinschaftlich zur Fertigkeit gebracht werden, beruhe; denn wir haben in dem vorigen §. schon angegeben, daß sich die Möglichkeit dieser Kunst auf die wahre Kenntniß von dem richtigen Ursprunge unseres Gefühls, nemlich von dem wahren Selbstbewustsein durch richtige Vorstellungen von unserm Ich, stütze; allein die im gegenwärtigen §. beleuchtete Wahrheit sezt die Möglichkeit, und Thunlichkeit dieser Kunst in ein helleres Licht: ist es nicht widersprechend, daß beydes, das Erkennen und Fühlen gemeinschaftliche, schwesterliche Fertigkeiten in uns werden, und ist es richtig, daß alle Tugend durch Erkennen und durch ein mit diesem Erkennen verbundenes Fühlen — welches Triebfeder und Genuß ist, vor sich gehen müße: so ist es auch möglich, durch diese vortrefliche Kunst des Fühlens und Genießens, der Tugend und ihren eigenen, unmittelbaren Beseligung den erwünschtesten Vorschub zu thun. — Ein Entwurf von den Regeln dieser Kunst kan erst nach vollendeter Theorie des Gefühlvermögens, aus der diese Regeln genommen werden müßen, gegeben werden.

Sinnliches Gefühl.

§. 11. Sinnliches Gefühl, in engerer Bedeutung des Worts, ist dasjenige, welches und in so fern es aus dem durch die blos sinnliche Vorstellung des Ich hervorgebrachten blos sinnlichen Selbstbewustsein entspringt. Sinnlich, in weiterer Bedeutung des Worts, wird dasjenige Gefühl genannt, welches und in so fern es aus dunkeln Vorstellungen entspringt.

Es ist nicht zu läugnen, daß in den Bestimmungen und Benennungen der Arten unserer Gefühle noch eine sehr große Verwirrung herrscht, eine Verwirrung, welche durch die neuern Streitigkeiten vielleicht nur mehr vergrößert, anstatt gehoben worden ist. Wäre es blos um Benennungen zu thun; so würde ich es mir zur Pflicht machen, mich damit zu begnügen, die verschiedenen Namen, die man — es sey angenommen — einer und der nemlichen Sache beygelegt hat, herzusetzen, und den Leser denjenigen, der ihm am schiklichsten dünkt, wählen zu laßen. Allein die Streitigkeit betrift Verschiedenheit der Sachen selbst betrift richtige, in der Moral, in der Thelematologie und Geschmakslehre wichtige Lehren, deren Wahrheit oder Falschheit auf dieser Verschiedenheit der Gefühle

gegründet ist. Man wird mich deswegen nicht tadeln, ja vielleicht mir es Dank wißen, wenn ich mit aller möglichen Genauigkeit diese Verwirrung aufzulösen, und der Entscheidung jener Streitigkeiten, und folglich auch einer beträchtlichen Anzahl von Wahrheiten den Weg zu bahnen suche.

Eine ältere Parthey der Philosophen behauptet: es gäbe neben dem sinnlichen auch noch verständige und reine Gefühle; eine neuere Parthey hingegen will blos sinnliche Gefühle gelten laßen. Worauf gründet man seine Benennungen? und gibt es in den Gefühlen, oder in ihren Gründen selbst irgend einen Grund anzunehmen, entweder daß es nur sinnliche, oder daß es auch verständige Gefühle gebe? im leztern Falle, wie ist das sinnliche und verständige Gefühl wirklich, selbst objektiv (am Gegenstande unterschieden?

„Weil, sagen neuere Philosophen, weil alles Gefühl eine Empfänglichkeit fürs Gefühl und ein Afficiren voraussezt; das Vermögen afficirt zu werden aber Sinnlichkeit ist; so entspringt alles Gefühl blos aus Sinnlichkeit; folglich ist alles Gefühl Etwas sinnliches, und es gibt kein verständiges Gefühl.“ — Weil, so könnte man kurz antworten, weil alle Erkenntniß eine Empfänglichkeit für die Erkenntniß, und ein Afficiren voraussezt; das Vermögen afficirt zu wer-

den aber Sinnlichkeit genennt wird; so entspringt alle Erkenntniß blos aus Sinnlichkeit; foglich ist alle Erkenntniß Etwas sinnliches, und es gibt keine verständige Erkenntniß. — Sollte diese allgemeine Vergleichung zwischen dem Gefühle und der Erkenntniß die Trüglichkeit des aufgestellten Schlusses noch nicht in seiner ganzen Klarheit vorstellen; so wollen wir sie noch etwas genauer auseinander setzen.

Die Vorstellungen, und die durch sie möglichen Arten der Erkenntniße (die Beziehungen der Vorstellungen auf die Objekte, und die daraus entspringenden Arten von Bewußtsein der Objekte) werden nach den verschiedenen Quellen des Vorstellungsvermögens, aus denen sie fließen, unterschieden. Eine Vorstellung, und die mit dem Beziehen derselben auf den Gegenstand entstehende Erkenntniß wird eine sinnliche oder eine Anschauung genannt, wenn und in sofern sie blos eine aus dem sinnlichen Theile des Vorstellungs- und Erkenntnisvermögens entspringt, d. h. wenn die Vorstellung ein Produkt aus dem Vorstellungsvermögen ist, in sofern es durch das Afficiren bestimmt wird, eine den Gegenstand unmittelbar der Seelen repräsentirende Vorstellung zu erzeugen. Wird eine solche sinnliche Vorstellung auf das Objekt, welches durch sie der Seele vorgestellt werden soll, bezogen; so entsteht;

wie

wie gesagt, ein blos sinnliches Erkenntniß, ein noch dummes Anschauen, bey welchem man von dem Gegenstande nichts mehr sagen kan als, daß Etwas vorgestellt werde und vorhanden sey. Vorstellungen hingegen, die die Eigenheiten des Gegenstandes und ihren Zusammenhang insbesondre der Seele vorhalten, sind Begriffe oder verständige Vorstellungen; denn sie gehen von dem Verstande aus, der das Verhältniß der verschiedenen in der sinnlichen Vorstellung enthaltenen Theile zu dem Eins ihres von ihnen vorzustellenden Gegenstandes zu bestimmen hat. Beziehen wir dergleichen Begriffe auf den mit der sinnlichen Vorstellung der Seele unmittelbar repräsentirten Gegenstand; so entsteht ein Bewustsein von dem, was und wie der Gegenstand für uns vorhanden ist; d. h. so entsteht eine verständige Erkenntniß. Wenn wir sagen: der mit der sinnlichen Vorstellung der Seele zum Bewustsein vorgehaltene Gegenstand ist gros und stark; so beziehen wir die Begriffe, gros und stark, auf die sinnliche Vorstellung von dem Gegenstande, und durch sie auf den Gegenstand selbst; durch diese Beziehung werden wir uns bewust, daß er mit Grösse und Stärke für uns da sey, und dieses Wissen, daß Grösse und Stärke mit dem Gegenstande im realen Verhältnisse stehe, heißt ein verständiges Erkenntniß von ihm. — So wenig nun eine verständige Erkennt-

niß deswegen aufhört, eine verständige zu seyn, weil sie eine sinnliche Vorstellung, und diese eine Empfänglichkeit für Vorstellung überhaupt und ein Afficiren voraussezt; eben so wenig folgt daraus, weil alles Gefühl eine Empfänglichkeit fürs Gefühl und ein Afficiren voraussetzt, daß alles nur sinnliches Gefühl sey, und daß es kein verständiges gebe. Benennen wir die Erkenntnisse nach ihrem Ursprunge aus den verschiedenen Theilen des Erkenntnißvermögens; warum will man die Gefühle nicht auf gleiche Weise nach ihrem Ursprunge benennen, und dasjenige, davon der Sinn Grund ist, sinnliches, und jenes, von welchem der Verstand Grund ist, verständiges Gefühl nennen? Verhalten sich doch die Gefühle zu den Vorstellungen wie Folgen zu ihren Gründen; mit den Vorstellungen nemlich geschieht das Selbstbewußtsein, und Vorstellungen und Beziehung derselben auf das Ich sind zusammen der nächste Grund des Gefühls (vgl. §. 5.). Aber auch nicht anders verhielten sich die Erkenntnisse zu den Vorstellungen, nemlich wie Folgen zu ihren Gründen; mit den Vorstellungen gieng das Bewußtsein der Gegenstände vor sich, und Vorstellungen und Beziehung derselben auf die Objekte waren zusammen die nächste vollständige Bedingung einer Erkenntniß. Dergleichen Erkenntnisse aber, ich wiederhohle es, benennt man ganz rich-

tig nach den Arten der Vorstellungen, die ihnen zum Grunde liegen; sind die Vorstellungen sinnlich (bloße Aussaugungen) sind sie verständig (Begriffe); so werden auch die Erkenntnisse sinnliche oder verständige genennt; warum will man nur bey den Gefühlen dem nemlichen richtigen Grunde der Benennung nicht folgen? warum nicht auch sie nach den Arten der Vorstellungen, die ihnen zum Grunde liegen, benennen?

Ich, glaube nunmehr meinen Lesern den Gesichtspunkt hinlänglich eröfnet zu haben; aus dem sie die Streitigkeit über das Daseyn oder Nichtdaseyn der verständigen Gefühle und über ihren wesentlichen Unterschied von dem sinnlichen Beurteilen, und die folgende Theorie des sinnlichen Gefühls, bey der wir uns nun kurz fassen werden, leicht überschauen können.

Der Hauptsatz, von dem wir bey dieser Theorie ausgehen, ist also dieser: aus verschiedenen Arten von Vorstellungen entspringen auch verschiedene Gefühle, so wie aus verschiedenen Arten von Vorstellungen verschiedene Erkenntnisse entstehn; denn verschiedene Gründe haben verschiedene Folgen. Wenn demnach das Empfindungsvermögen durch irgend Etwas — sey es ein äußrer Gegenstand, oder blos das Ich selbst — afficirt wird, so wird durch diese Affektion das Vorstellungsvermögen bestimmt, eine seiner Natur gemä-

se Wirkung d. h. eine sinnliche Vorstellung, die den einwirkenden Gegenstand der Seele zum Bewusstsein unmittelbar vorhält, oder, welches einerley ist, eine Anschauung hervorzubringen. So lange man annimmt, daß diese Vorstellung ohne irgend eine weitre Behandlung derselben in der Seele vorhanden sey; so lange muß man auch zugestehen, daß weder Erkenntniß noch Gefühl in uns statt finden könne. Nur alsdann, wenn diese sinnliche Vorstellung auf den Gegenstand bezogen wird, entsteht eine sinnliche Erkenntniß, ein sinnliches Bewusstsein von Etwas, welches seinen Eigenschaften, deren Art des Zusammenhangs und Daseyns nach noch unbestimmt ist; und nur alsdann, wenn eben diese sinnliche Vorstellung auf das Ich bezogen, und ein sinnliches d. h. noch ganz unbestimmtes Selbstbewustsein erzeugt wird; kömmt ein sinnliches Gefühl zum Vorschein, ein Gefühl, dessen Art noch eben so wenig bestimmt und entschieden seyn kan, so wenig durch die blos sinnliche Vorstellung, Ich, das Was? und Wie? das Ichs im Selbstbewustsein bestimmt ist, kurz, es entsteht ein blosses Lebensgefühl. Der Grund, welcher die Erkenntniß zur sinnlichen macht, ist — ich bitte noch einmahl darauf aufmerksam zu seyn — ist der nemliche, welcher das Gefühl zum blos sinnlichen qualificirt; dort bey der Erkenntniß ist der Grund eine sinnliche Vorstellung, die

nur

nur ein sinnliches dummes, das Was? und Wie? noch nicht bestimmendes Bewustsein des Gegenstandes zuläßt; hier bey dem Gefühle ist der Grund eine sinnliche Vorstellung, die nur ein das Was? und Wie? des Ichs noch unbestimmendes, sinnliches, dummes Selbstbewustsein zuläßt. Eine blos sinnliche Erkenntniß sezt ein Empfindungsvermögen, welches afficirt wird, und ein Vorstellungsvermögen, welches durch das Afficiren und Empfinden zur Dargabe einer Vorstellung vermacht wird, voraus; das nemliche, nicht mehr und nicht weniger muß bey einem blos sinnlichen Gefühle vorausgehen. Und die weitre Vergleichung? ich glaube, sie leuchtet nun von selbst ein. Der Grund, welcher die Erkenntniße zu verständigen macht, ist der nemliche, welcher das Gefühl zum Verständigen qualificirt. Dort bey der verständigen Erkenntniß ist der Grund eine verständige Vorstellung oder ein Begriff, welcher ein verständiges, in Absicht des Was? und Wie? bestimmtes Bewustsein des Gegenstandes zuläßt; hier bey den verständigen Gefühlen ist auch der Grund eine verständige Vorstellung oder ein Begriff, welcher das Was? und Wie? des Ichs im Bewustsein bestimmt, und folglich ein verständiges Selbstbewustsein erzielt. Dort bey der verständigen Erkenntniß wird der Verstand vorausgesezt, der die Begriffe bilden muß, mit denen das

ver-

verständige, nach Was? und Wie? bestimmte Bewustsein des Gegenstandes möglich gemacht wird; hier bey den verständigen Gefühlen wird eben der Verstand als Grund der Begriffe, mit denen ein verständiges, d. h. in Absicht des Was? und Wie? meines Ichs bestimmtes Selbstbewustsein bewirkt werden kan, erfordert.

Es läßt sich leicht vermuthen, daß es manchen meiner Leser auffallend seyn mag, was doch eine nothwendige Folge der eben gegebenen Theorie ist: daß nemlich das mehrste von unsern Gefühlen verständiges (nicht dem täuschenden, sondern dem sinnlichen Gefühle entgegengeseztes) Gefühl sey; ja daß vielleicht blos sinnliches Gefühl in der engern, eigentlichen Bedeutung des Worts genommen, abgesondert und allein niemals in der Seele anzutreffen sey, eben so wenig wie vielleicht eine blos sinnliche Erkenntniß allein und isolirt mag zu finden seyn. Ich möchte nicht läugnen, daß es manche Augenblike gebe, in welchen der Verstand schlummert, wo wir blos thierisch, sinnlich und dumm anschauen und fühlen. Aber geseßt auch, es sey dieses blose Gefühl des Lebens niemals isolirt in uns zu finden; was verlieren wir dadurch? daß wir nicht mehr so oft von blos sinnlichen Gefühlen sprechen, und den Untersuchungen, ja selbst der moralischen Freyheit Grenzen seßen können? — Allerdings wird man nicht

mehr

mehr — man müßte denn eben Worte ohne Sinn vorbringen wollen — z. B. sagen können: die Sinnlichkeit (das sinnliche Gefühl in der angezeigten engern Bedeutung) hat den Menschen zu dem Schritte verleitet, sie hat ihn überrascht, oder: unsre Sinnlichkeit ist die Quelle alles Verderbens. Denn nun wird man eben so wenig einsehen können, wie sinnliches Gefühl, für sich genommen, Grund eines unverständigen, täuschenden falschen Gefühls und der Folge deßelben, nemlich eines unverständigen Schritts in Absicht und Handlung, werden könne, als es sich einsehen und denken läßt, wie eine sinnliche Erkenntniß, sie an sich genommen, Grund einer unverständigen, täuschenden, falschen Erkenntniß werden könne? da ja die sinnliche Erkenntniß, als solche, weder Grund einer unverständigen noch einer verständigen wahren Erkenntniß seyn kan, indem offenbar die beyden leztern Erkenntnisse lediglich von dem Gebrauche des Verstandes abhängen. Das nemliche wird man auch nun mehr von dem sinnlichen Gefühle gelten lassen; auch dieses, als solches, ist weder Grund von verständigen und wahren, noch von unverständigen und täuschenden Gefühlen, und folglich auch nicht von den fehlerhaften Neigungen des Herzens. Dieß wird man jezt um so mehr gelten lassen, da man nun überzeugt ist, daß das sinnliche Gefühl auf sinnlichen Vorstellun-

lungen beruhe; denn nun wird man ferner so schliessen müssen: so wenig die sinnlichen Vorstellungen, als solche, Gründe sind, weder, warum und daß unverständige und falsche, noch warum und daß verständige und wahre Vorstellungen und Begriffe aus ihnen entwikelt werden, in dem dieß leztere, wie schon erinnert wurde, ganz allein von dem Gebrauche des Verstandes abhängt; so wenig sind die auf sinnlichen Vorstellungen beruhenden sinnlichen Gefühlen schuld, weder warum und daß verständige Gefühle auf verständige Vorstellungen und Begriffe, noch warum und daß unverständige Gefühle auf unverständige falsche Begriffe gegründet werden. — Aber gewinnen oder verlieren wir mit dieser Veränderung und Berichtigung der Sündentheorie? davon herauf.

Will man indessen ja aus Vorliebe zu der gewohnten dogmatischen Sprache seine alten Ausdrüke beybehalten, ohne den richtigen Sinn zu verfehlen und der Wahrheit nahe zu treten; so lasse man sich gefallen, in dergleichen Fällen den Ausdruck: Sinnlichkeit, sinnliches Gefühl, sinnliche Neigung — in der weitern Bedeutung des Worts zu gebrauchen. In diesem Sinne bediente man sich nemlich des Worts Sinnlichkeit alsdann, wenn man solche Gefühle (und hernach auch solche aus ihnen entstandene Neigungen) bezeichnen wollte, die aus dunkeln, meist unver-

ſtändigen, falſchen Vorſtellungen und Begriffen entſpringen, und man ſezte ſie denjenigen entgegen, die aus klaren und deutlichen Vorſtellungen von unſerm Selbſtentſtehen. Zu dieſer freilich unadäquaten Benennung wurden unſre ältern Philoſophen ohne Zweifel durch die Aehnlichkeit verleitet, die dergleichen dunkle Vorſtellungen (welche ſolchen ſinnlichen Gefühlen in der weitern Bedeutung zum Grunde liegen) mit den eigentlich ſinnlichen Vorſtellungen haben; in beyden läßt ſich nemlich nichts unterſcheiden, bey beyden iſt man auſer Stande, das Was? und Wie? ihrer Gegenſtände und des Subjekts, welches mit ihnen ſein Selbſtbewuſtſein vollendet, anzugeben. Aus ſolchen dunkeln Begriffen entſpringen Gefühle, und man weiß nicht, woher ſie kommen? man weiß nicht, was man fühlt? und zuweilen weiß man eben ſo wenig, wohin, zu welcher beſtimmten Neigung und Begierde ſie uns verleiten? ſie ſcheinen oft etwas Magiſches und Bezauberndes an ſich zu haben. Es nehmen aber dieſe Gefühle ihren Urſprung nicht allein aus dunkeln Begriffen von dem Zuſtande unſers Körpers, deſſen Schikſal das Ich ſo gerne zu ſeiner eignen Sache macht: ſie begreifen deswegen auch nicht blos die ſogenannten körperlichen Gefühle unter ſich, und Sinnlichkeit iſt nicht blos die Sammlung von Neigungen, die aus körperlichen

Ge-

Gefühlen entstehen; sondern sie ergeben sich eben so gut aus dunkeln religiösen, eigennützigen, ehrsüchtigen und eiteln Vorstellungen. Nur aus diesem ihrem mannichfaltigen Ursprunge läßt sich ihre ausgebreitete Herrschaft über das Gemüth begreifen, nur daraus lies sich der Gedanke rechtfertigen: daß die Sinnlichkeit, oder die sinnlichen Gefühle mit ihren dunkeln und verwirrten Vorstellungen die Quelle alles sittlichen Unheils und Uebels sey. — man hatte Recht, es kan kein andrer Grund dieses sittlichen Verderbens gedacht werden, als die Unverständigkeit, die allen solchen Vorstellungen und ihren Gefühlen, und demnach auch ihren Folgen von Neigungen, Begierden und Gelüsten, zum Grunde liegt.

Allein diese weitre Bedeutung des Worts, und die Richtigkeit der auf sie gebauten Theorie von Unsittlichkeit und ihrer Quelle eingereimt; so wird und darf deswegen eine andre Folge nicht zugestanden werden, um die es uns bey dieser Theorie des sinnlichen Gefühls hauptsächlich zu thun ist. Es wurde nemlich fast allgemein angenommen, daß solchen sinnlichen Gefühlen, und folglich auch dem aus ihnen entspringenden sittlichen Uebel entweder gar nicht, oder doch äusserst schwer beyzukommen sey, weil man sich bey ihnen, so wie bey denen den eigentlich sinnlichen Gefühlen leidend verhalten müße, eben als wenn

es

es keine Sache des Verstandes sey, die dunkeln Vorstellungen, und mit ihnen diese sinnlichen Gefühle mit ihrem Gefolge aufzulösen, zu berichtigen, und so seinem Herzen zu Hülfe zu kommen. Es mag seyn, daß man sich diese Folge, die der Untersuchung des menschlichen Herzens und der Freyheit zu handeln, so schändliche unrechtmäßige Schranken sezt, nicht laut und deutlich gestanden hat; der Fall ist gemein; allein man sprach, man handelte, man fürchtete doch so, wie man es nur thun kan, wenn man diese Folge des sinnlichen Leidens bey den Gefühlen und Neigungen, und der Unauflöslichkeit dieser Gefühle, für richtig und gültig erklärt hat; man benahm doch, dem Moralisten vorzüglich, den Muth und die Hoffnung, tristige Anstalten gegen sie und ihren elenden Trost treffen zu können; man nahm doch lieber, gleichsam aus Verzweiflung, zu Entsündigungsmitteln, zu überverständiger Geistermagie, oder zu trägen die Gottheit schändenden Klagen über das traurige erbärmliche Loos der Menschheit seine Zuflucht, lieber als zu Hülfsmitteln, die in dem Verstande, und seinem eignen, freyen, richtigen Gebrauche, mit einem Worte, nur in unsrer Freyheit liegen. Doch dem sey wie ihm wolle, genug die erwehnte Folge, die aus der Theorie der sinnlichen Gefühle in weiterer Bedeutung gezogen wurde, ist höchst falsch und schädlich; schädlich wegen des

eben angeführten Folgen, daran sie Grund war. Falsch, in dem dergleichen sinnliche Gefühle keine Folge der eigentlich sinnlichen Gefühle sind, und wir uns also auch in Absicht ihrer Entstehung nicht, wie bey den eigentlich sinnlichen Vorstellungen und den aus ihnen erwachsenden sinnlichen Gefühle, meist leidend verhalten müßen; ich sage, wie bey den eigentlich sinnlichen Vorstellungen; denn diese und ihren Einfluß auf das Gefühlvermögen können wir nicht anders vermeiden als dadurch, daß wir die Gegenstände und ihren Eindruk fliehen, und diesen Eindruk etwa in einigen Fällen durch körperliche Cultur und Richtung der Aufmerksamkeit mindern; aber so wie der Eindruk und die Empfindung einmahl geschehen ist, so geht die Wirkung der erregten Vorstellungs- und Gefühlkraft unaufhaltsam vor sich, und wir verhalten uns gegen diese geheime Werkstatt unsrer Sinnlichkeit die bewundernde Zuschauer, die nichts von alle dem begreifen und ändern können. Bey den sinnlich Gefühlen in dem weitern Sinne des Worts hängt es aber blos von unserm Verstandesgebrauche ab, ob sie mit ihrem Gefolge da seyn und bleiben sollen? auf gleiche Weise wie bey allen dunkeln unverständigen Vorstellungen. Wir dürfen nur die dunkeln Vorstellungen, aus welchen diese Gefühle entspringen, aufklären und berichtigen, und um sie berichtigen zu können, die Ge-

setze

setze ihrer Wahrheit erforschen — das Geschäft des gründlichen Moralisten! — so müsten sich die Gefühle mit ihrer Gewalt über unsre Herzen nach ihren veränderten Gründen --- den berichtigten Begriffen --- bequemen, und sich der Herrschaft unsrer Verstandes-Freiheit, oder unsrer selbstthätigen (und der Verstand ist nur selbstthätig) Vollmacht unterwerfen.

So hätten wir denn durch die bisherige Entwiklung der Sinnlichkeit unsrer Gefühle so viel gewonnen, daß wir nunmehr fest überzeugt seyn können, erstlich: die eigentliche sinnlichen Gefühle sind selten in unserm Gemüthe allein vorhanden, und wenn sie es auch nicht selten wären; so haben wir uns vor ihrem Einfluße in unsre Gesinnungen, Neigungen und Handlungen nicht im mindesten zu fürchten; denn sie für sich allein, und die ihnen zum Grunde liegenden sinnlichen Vorstellungen können keine bestimmte Neigung und Absicht erzielen und hervorbringen, sie für sich können zu nichts unedeln und sittlich widrigen — oder mit einem Worte — zu nichts unverständigen und thörichten verführen; denn sie und ihre sinnlichen Vorstellungen halten dem Gemüthe noch keine bestimmte ausgemachte Gegenstände des Verlangens vor; sie erzielen nur Affektionen *)

*) Materie der Vorstellungen und das mit ihnen mögliche

und was noch mehr ist, sind wohlthätige Mittel und Sporn, den Verstand zu erwecken, daß er aus ihnen und nach ihrer und der ursprünglichen Geistesabsichten (auf Verständigkeit und verständiges Gefühl der Beseligung) Anleitung die wahren Gegenstände und Güter des Herzens entwikle und dem Willen vorhalte; eben so wie die sinnlichen Vorstellungen den Verstand anreizen, wahre Erkenntniße aus ihnen zu bilden. Sey es demnach immerhin, daß wir uns bey diesem eigentlich sinnlichen Gefühlen einst leidend verhalten musten; dieses Leiden ist Gewinn; es führt zu keiner Unverständigkeit, vielmehr leitet es seiner Absicht nach, zu der alleinbeseligenden Verständigkeit oder Tugend.

Aber zweytens: Die uneigentlich sinnlichen Gefühle, ob sie gleich der wahre Grund alles Menschenübels sind, bleiben der Herrschaft unsers Verstandes unterworfen; sie sind eigentlich, meist nur falsch verständige Gefühle aus falschen Begriffen, aus Begriffen eines trägen mangelhaften Verstandesgebrauchs entsprungen, über die der Verstand seine Herrschaft und sein Amt zwar vernachläßigt, aber nicht aufgegeben hat, und nie aufgeben kan, die seiner ursprünglichen Gewalt über

liche eigentlich sinnliche Gefühl — d. h. sie erzeugen den Trieb nach Stoff, von welchem Hr. Reinhold in seiner Theorie des Vorst. S. 561. handelt

über sie nicht entgehen, und seiner durch das ihm eigne, und wenn es einmahl aufgewekt ist, allgewaltige Interesse gestärkten Kraft und Energie nicht widerstehen können — wenn er nur sonst durch schändliche Vorurteile, die ihm Schwäche andichten, und Gewinn der dunkeln Vorstellungen und Gefühle vorgaukeln wollen, nicht gelähmt und mißgeleitet wird. — Diese streitig gemachte, gleichsam verjährte, aber durch die eben vorgetragenen Gründe hoffentlich wiedereroberte Herrschaft des Verstandes über die sogenannte Sinnlichkeit läßt sich aber gar nicht denken, wenn wir nicht voraussetzen können, daß der Verstand die Gesetze der wahren verständigen Gefühle anerkannt, und zur Befolgung derselben in seiner Regierung immer bereit hat. Was würden einem Fürsten — und warlich der Verstand ist der mächtigste Fürst! — seine erwiesenen wiedereroberten rechtlichen Ansprüche auf Länder und Unterthanen nützen, wenn es ihm an guten Regierungsgesetzen und in deren Ausübung mangelte? Meine Leser werden mir diesen Schluß zu gute halten: was helfen mir alle meine Bemühungen und guten Absichten auf feste endliche Begründung des Menschenwohls, wenn man sich nicht immer mehr und mehr von der Nothwendigkeit überzeugt, die Gesetze der wahren verständigen Gefühle in einer festgegründeten Theorie des ganzen Gefühlvermögens aufzusuchen,

und mit ihnen in der Moral den Verstand in seine Vollmacht über Gefühl und Neigungen wiedereinzusetzen, ihn darinnen zu befestigen, und den Gebrauch derselben zu erleichtern. Aber welche Belohnung für mich, wenn ich auch durch gegenwärtige Erörterung zu dieser Ueberzeugung etwas beygetragen, und den so nöthigen Untersuchungs- und Prüfungs-Eifer vielleicht mehr angefacht habe!

§. 12. Alles wirkliche Gefühl ist empirisch; aber deswegen nicht alles Gefühl sinnlich, weder in der engern, noch in der weitern Bedeutung des Worts.

Auch der gute Homer schlummert zuweilen! — an die Wahrheit dieses alten Sprüchworts erinnerte sich vielleicht mancher, als er bey einigen unsrer besten denkenden Köpfe, welche gerne alles Gefühl, oder wie man es nennte, Empfindung — man weiß nicht aus was Absicht — zum sinnlichen machen möchten, folgenden Schluß fand: „Weil alles Gefühl etwas empirisches ist; so ist auch alles Gefühl sinnlich; folglich ist es etwas gegebenes und uns aufgenöthigtes, das wir blos leidend empfangen, aber nicht selbstthätig hervorbringen können.“ — Wie dann, dürfte man wohl auch so schließen: weil alle wirkliche Erkenntniß etwas empirisches ist; so ist auch

alle Erkenntniß sinnlich; folglich ist alle Erkenntniß und jeder Begriff Etwas gegebenes, und uns aufgenöthigtes, das wir blos leidend empfangen, aber auf keine Weise selbstthätig hervorbringen können?

Wir nennen nemlich Erkenntnisse und Gefühle erfahrne oder empirische Erkenntnisse und Gefühle, in so fern sie wirklich und bestimmt im Bewustsein vorhanden sind, und mit ihren Gründen und Folgen verknüpft werden können. Alles, was im Bewustsein wirklich ist, ist bestimmt in demselben vorhanden, und läßt sich verständig behandeln; deswegen kan man auch richtig sagen: alle im Bewustsein wirklich gewordene Erkenntnisse und Gefühle sind empirisch. Da nun aber weder Erkenntniß noch Gefühl in uns wirklich werden kan, ohne daß ein Afficiren, und durch dieses ein Anregen und Bestimmen des Vorstellungsvermögens zum Erzeugen einer wirklichen Vorstellung vorausgegangen ist, einer wirklichen Vorstellung, mit welcher nach unserm Erweis alles wirkliche Erkennen und Fühlen nur allein von statten gehen kan; so ist es zwar ganz richtig behauptet: alle empirischen Erkenntnisse und Gefühle setzen ein Wirken der Sinnlichkeit voraus, allen liegen sinnliche Vorstellungen, und sinnliche Gefühle zum Grunde; aber weit gefehlt, daß deshalben alle empirischen Erkenntniße

und Gefühle blos sinnlich, blos gegeben, uns aufgenöthigt und von uns leidend empfangen seyn sollten. Nur so weit die Erkenntnisse noch sinnlich sind, d. h. so weit sie mit Vorstellungen, die die Gegenstände unmittelbar und unbestimmt der Seele zum Bewustsein vorhalten, geschehen, können sie als gegeben und von uns meist leidend empfangene Erkenntniße angesehen werden: so mit dem Gefühle; nur so weit ein Gefühl durch die Beziehung einer sinnlichen Vorstellung auf das Ich, d. h. durch das noch unbestimmte Selbstbewustsein, durch das Bewustsein des Selbst überhaupt entstanden, kurz nur so weit es noch bloses Lebensgefühl ist, kan es als gegeben und von uns meist leidend empfangen betrachtet werden. Aber ganz anders ist es mit den verständigen Erkenntnißen und Gefühlen. Diese erfodern die Selbstthätigkeit des Verstandes, mit welcher er aus den sinnlichen, gegebenen und empfangenen Vorstellungen (die, ich bitte es nie zu vergessen, die Grundlage aller Erkenntnisse und Gefühle sind) Begriffe bilden muß, und durch diese die Bestimmungen des Gegenstandes einer Seits, und andrer Seits die Bestimmungen des Was? und Wie? des Ichs muß bewust werden lassen. Die Begriffe nun, und die durch das Beziehen denselben auf den Gegenstand und auf das Ich entstandenen Erkenntniße und Gefühle können daher, da

sie

sie ja offenbar aus der Selbstthätigkeit des Verstandes entstanden sind, mit nichten als sinnlich, als blos gegeben, und von uns leidend empfangen betrachtet werden, sondern man muß sie für selbstthätig erzeugte, als für nicht sinnliche, sondern verständige Erkenntnisse und Gefühle gelten lassen.

Gesezt — ein nicht ungewöhnlicher Fall — es hat ein Mensch, um sich der Güte seines Verstandes erfreuen zu können, aus eigner Bewegung die Absicht gefaßt, einen andern von einer Bösartigkeit des Herzens zu befreyen. Er sammelt sich zu dem Ende Kenntnisse von den Vorurteilen des Herzens, aus welchen jene Bösartigkeit des Menschen entspringt, Kenntnisse von den Gründen und vermeinten Erfahrungen dieser Vorurtheile, Kenntnisse von der Fassungskraft des Menschen, Kenntnisse von den in diesem seinem Falle schiklichen Belehrungsmitteln. Sein Verstand arbeitet, alle diese Kenntnisse zu berichtigen und zwekmäsig zu bilden, um mit diesen seinen Veranstaltungen zum Zweke zu kommen; er fängt an zu unterrichten, zu widerlegen, zu bitten und mit seiner Verständigkeit in das Verständniß und ins Herz des andern einzudringen; jezt hat er den Saamen der Güte in ihm gelegt, nun pflegt er ihn eben so verständig. — Laßt nunmehr diesen Menschenfreund die Handlungen seines Verstandes überbliken, auf seine

Schö-

Schöpfung, wie Moses die Gottheit thun läßt, zurükbliken und finden, daß alles gut, weise oder verständig war; laßt ihm einen Begriff von der Grösse seiner Selbst, oder um bestimmter zu reden, von der Grösse der Güte seiner Verständigkeit sich bilden, sich mit diesem Begriffe seiner ganzen Grösse der Kraft seines Verstandes bewust werden, und durch dieses so verständig bestimmte Selbstbewustsein ein Wonnegefühl in seinem Herzen erzeugen -- Wollen wir dieses aus lauter Selbstthätigkeit des Verstandes erzeugte Gefühl auch sinnlich nennen, auch noch behaupten, daß es ein blos gegebens, von ihm leidend empfangenes Gefühl sey? es ist ein empirisches Gefühl, ohnstreitig, denn es ist wirklich und bestimmt im Bewustsein vorhanden; aber ist es deshalben auch jezt noch ein eigentlich sinnliches Gefühl? Es ist wahr, er mußte mit seiner Verstandesthätigkeit seinen innern Sinn afficiren, und zur Dargabe einer sinnlichen Vorstellung, die ihm die ganze Menge seiner Verstandesäusserungen unmittelbar zum Bewustsein vorhalten konnte, bestimmen; aber auch selbst so weit, als er den Grund eines blosen Lebensgefühls (des Selbstbewustseins überhaupt mit dieser noch blos sinnlichen Vorstellung seiner Selbst) in sich wirklich gemacht hat, hat Er, Er selbst sich sein Gefühl gegeben, hat Er das Gefühl nicht blos leidend empfangen;

woraus man abnehmen kan, daß auch selbst bey eigentlich sinnlichem Gefühl nicht immer ein bloses Leiden und Empfangen statt findet, doch dieß mag man wenden und drehen wie man will; genug, daß wir zugestehen müssen, daß jenes beseligende Gefühl, welches nun erst, nach diesem sinnlichen Gefühle, erzeugt wird, wenn der Verstand selbstthätig aus jener genannten sinnlichen Vorstellung, die die ganze Menge des Verstandesäusserungen unsers Menschenfreundes der Seele zum Bewustsein unmittelbar verhält, Begriffe von der Ganzen- Grösse- seiner- Verstandes-Kraft bildet, und mit diesen Begriffen ein bestimmtes Selbstbewustsein hervorbringt, daß, sag ich, dieß so entspringende Gefühl weder ein eigentlich sinnliches, noch ein sinnliches im weitern Sinne des Worts genannt werden könne, ob es gleich ein empirisches Gefühl ist, — warum? Weil es auf lauter verständiger Selbstthätigkeit beruht. Ich sage, es kan nicht einmahl ein sinnliches Gefühl im uneigentlichen Sinn des Worts genennt werden; dieß wird man unter der Voraussetzung, daß sich jener Menschenfreund aus der klar vorgehaltenen Menge seiner Verstandeshandlungen einen klaren richtigen Begriff von der Grösse seines Verstandes gebildet, und mit diesem wahren Begriffe sein Selbstbewustsein und sein Gefühl bestimmt hat, nicht läugnen; denn alsdann ist sein Gefühl ein

klares reines verständiges Gefühl, aber kein dunkles verworrenes, vielleicht täuschendes, mit einem Worte, uneigentlich sinnliches Gefühl, immaßen es nicht auf dunkeln, dem sinnlichen Bewustsein ähnlichen Selbstbewustsein beruht. — Diese Erörterung, ich muß es wiederhohlen, wird abermals denjenigen entgegengesezt, die mit ihrer Behauptung: alles Gefühl sey sinnlich, zu schliessen im Sinne haben: also alles Gefühl, alles was Beseligung des Menschen ausmacht, ist etwas blos gegebenes, von uns leidend empfangenes; wir folglich, wir könnten keine Beseligung in uns, unabhängig vom Geben der Aussendinge, der veränderlichen Glüksgüter, selbstthätig (tugendhaft) hervorbringen, wir könnten uns durch Tugend nicht selbst belohnen, wir könnten unsern von Gefühlen abhängigen Neigungen nicht beykommen, die Gefühle überhaupt nicht verändern und berichtigen, keine gewissen guten Anstalten, den Geschmak zu bilden und zu säubern, treffen — kurz, wir könnten die Gefühle unserer Selbstmacht und Freyheit nicht unterwerfen.

§. 13. Das eigentlich sinnliche Gefühl ist entweder ein innres oder ein äußres; aber in diesen seinem zweyfachen Ursprunge istes

weder

weder angenehmes noch unangenehmes, sondern blojes Lebensgefühl.

Der Unterschied zwischen dem innern und äussern sinnlichen Gefühle ergibt sich leicht, so bald man auf den entferntern Ursprung des Gefühls, ich meyne, auf die Caussalität derjenigen Gegenstände Rükficht nimmt, welche das Empfindungsvermögen afficiren, und dadurch bestimmte Gründe der Handlung des Vorstellens unsers Sinnes werden können; — denn der Gegenstand, sein Afficiren, die dadurch bewirkte Empfindung, und deren Folge, nemlich die Handlung des sinnlichen Vorstellens sind lauter entfernte Gründe von dem nächsten Grunde des sinnlichen Gefühls, der wie bekannt das mit einer sinnlichen Vorstellung vor sich gehende noch unbestimmte Selbstbewustsein ist. — Benennen wir also das sinnliche Gefühl in Hinsicht seiner Entstehung aus diesen entfernten Gründen; so leuchtet es sogleich ein, daß von demselben nur zweyerley gedenkbar sind, nemlich es können entweder äußre Gegenstände (darunter auch unser Körper gezehlt werden muß) oder es kan der innre Gegenstand, das Ich selbst, Grund des Afficirens, der Empfindung und des bestimmten sinnlichen Vorstellens seyn. Entspringen demnach sinnliche Vorstellungen aus dem Einwirken äußrer Gegenstände; so wird des daraus

erfol-

erfolgende Gefühl ein äußres (nach Herrn Reinhold *) grobsinnliches Gefühl genennt; entsteht aber die sinnliche Vorstellung aus dem Selbstaffiziren, welches mit jeder Selbstthätigkeit des Ichs geschieht; so wird das aus diesem Grunde fliesende Gefühl ein innres feinsinnliches Gefühl genennt.

Ob dieser Unterschied etwas mehr auf sich habe, als das etwanige Bedürfniß einer, vielleicht übertriebenen, Wißbegierde zu befriedigen? — Weit mehr, wie wir sogleich sehen werden. — In der Moral müßen wir das wichtige Problem verlegen und auflösen: ist reine Beseligung dieser unverkennbare Zwek der Tugend, durch Freyheit möglich? und wie hängt sie als nothwendige und allgemeine Folge mit dem Wesen der Freyheit oder der Tugend zusammen? Mit andern Worten: kan die Tugend (die Aeußerung der Freyheit) sich vollkommen selbst belohnen? kan sie aus und durch sich selbst den absoluten Zwek des Lebens, die Beseligung nemlich bewirken? Ohne gnügende Auflösung dieses Problems ist wahre, vollendete Moral gar nicht gedenkbar; denn was erwartet man anders

*) S. Theorie des Vorstellungsvermögens S. 563. Mit welchem Rechte diese Benennung, und auch einige Behauptungen, die dort von den Trieben gebraucht worden sind, hier auf die Gefühle übergetragen und was die Behauptungen betrift, hier in Anspruch genommen werden konnten, überlaße ich meinen Lesern einstweilen selbst zu entscheiden.

ders von dieser Lehre, als daß sie uns sicher belehre, wie mit dem Wesen der Tugend oder der Freyheit Beseligung verbunden, wie Beseligung durch Tugend auf eine untrügliche und nothwendige Art zu erwerben sey? und diese Belehrung würde den Gedanken der Untrüglichkeit und der festen Ueberzeugung auf keine Weise in uns hervorbringen können, wofern sie ihre Gründe der Gewisheit nicht aus dem Wesen der Tugend oder der Freyheit selbst hernehmen wollte, wie es an einem andern Orte mit genugthuenden Gründen dargethan worden ist.

Und jener Unterschied zwischen dem äußern und innern sinnlichen Gefühle sollte zur Auflösung dieses Problems etwas beytragen können? Ohnstreitig. Die Beseligung der Tugend soll durch Freyheit oder Selbstthätigkeit erzielt werden; wie dieß nun möglich sey? sehen wir an der Art, wie inntes Gefühl entsteht. Wenn das Ich durch Selbstthätigkeit oder freye Thätigkeit sich selbst afficirt; so folgt, nach der bisher zergliederten Natur des Gefühlvermögens, ein sinnliches Gefühl, welches blos inntes, d. h. selbst, durch Freyheit erzeugtes Gefühl ist; --- es hängt demnach --- und dieß wollten wir wissen --- mit der Selbstthätigkeit auf eine nothwendige Weise (nach dem Gesetze des Gefühlvermögens, welches nothwendig ist) Gefühl zusammen; --- zwar, so

weit uns unsre bisherige Untersuchung behaupten läßt, nur noch sinnliches Gefühl, welches den Zwek der Beseligung noch nicht erfüllen kan; aber dieses muß doch, wenn es noch ein andres durch Freyheit und Tugend zu erzeugendes Gefühl geben soll, diesem leztern vorausgehen und zum Grunde liegen; und wir hätten demnach doch einstweilen wenigstens den Anfang mit der Auflösung dieses Problems gemacht; --- allein wir haben auch bey der Erörterung des Unterschieds, der zwischen dem sinnlichen und verständigen Gefühle statt findet, schon Data genug an die Hand gegeben, aus denen sich die Art und Weise, wie der Verstand durch seine Selbstthätigkeit jenes beseligende verständige Gefühl aus diesem sich selbst gegebenen sinnlichen erzeugen kan, genugsam voraussehen läßt.

Das äußre grobsinnliche Gefühl hingegen kan seiner Natur nach weniger ein Gegenstand der Moral werden; denn wir können es nicht unmittelbar durch Freyheit oder Selbstthätigkeit hervorbringen, da die Moral doch nur lehren kan, was wir von beseligenden Gefühlen durch Tugend, d. h. durch verständige Selbstthätigkeit erreichen können; das grobsinnliche Gefühl ist aber grösstentheils etwas blos von aussen gegebenes, bey dessen Empfangen wir uns einst leidend (nicht selbstthätig) verhalten. Wir leiden es nemlich, daß

uns

uns Gegenstände afficiren, daß sie den Sinn zum Bezeugen einer Vorstellung und unser Vermögen des Bewußtseins zu der Handlung des Beziehens dieser sinnlichen Vorstellung auf das Ich, und eben dadurch das Gefühlvermögen zur Dargabe eines grobsinnlichen Gefühls bestimmen. Es wird nun zwar damit keinesweges geläugnet, daß dieses grobsinnliche Gefühl und dessen Modificationen oder Grade (§. 14.) nicht mittelbar ein Ziel unsrer Selbstthätigkeit werden könne; vielmehr muß die Moral auch diese Belehrung, wie wir nemlich auch dieses Gefühl unter die Herrschaft der Freyheit bringen können und sollen, mit einschliesen; aber diese Belehrung kommt nur vor, wenn von den Mittelzweken, oder von den äusern Hülfsmitteln der Tugend und der ihr nur eignen Beseligung die Rede ist, kurz, die Beherrschung dieses Gefühls bietet der Tugend einen weiten Wirkungskreis von Gelegenheiten an, in denen sie sich äussern kan; aber in dieser Beherrschung, in dem Bestreben, sich äußre Gefühle eigen zu machen, ist das Wesen und der lezte Zwek der Tugend nicht zu finden, es schließt nicht, wie etwa Aristipp will, die gewisse Ursache der Beseligung in sich. Noch viel weniger wird geläugnet, daß wir aus diesem grobsinnlichen, wenn auch blos gegebenen Gefühle durch verständige Selbstthätigkeit nicht auch reine Tugendbeseligung hervor-

bringen könnten. Es braucht nemlich, nach der gegebenen Erklärung, dieses äussere sinnliche Gefühl auf sinnlichen Vorstellungen, die unserm Sinne durch das Afficiren der äussern Gegenstände abgenöthigt werden. Behandelt nun unser Verstand diese sinnlichen Vorstellungen durch Zergliedern, Abstrahiren, Besinnen und Begreifen; so ist eben dieses Behandeln Aeusserung der verständigen Selbstthätigkeit (Tugend), wodurch der innre Sinn afficirt, — und nun weiter das innre, feinsinnliche, und aus diesem das allein beseligende Gefühl der Tugend erzeugt wird. Weit gefehlt also, daß wir das grobsinnliche Gefühl zu verschmähen, oder als ein mächtiges Hinderniß der Tugend und ihres seligen Gefolges der Götterfreude anzuklagen haben; es ist an sich gar kein Hinderniß, es verführt als noch pures dummes Gefühl, aus noch dummen Vorstellung entstanden, uns ganz und gar nicht; vielmehr müssen wir es als ein von dem gütigen Urheber der Natur veranstaltetes Regungsmittel, als einen oft, zumahl im Anfange des Lebens, nöthigen Sporn und Weker unsrer Tugend ansehen. Mich däucht, es leuchtet hieraus von neuem ein, wie vollkommen und rein der Begriff von der Tugend und von ihrem Zusammenhange mit dem Endzweke der Moral (Beseligung) sich finden und bilden, wie leicht alles

mora-

moralische Vorurtheil von der Schädlichkeit unsrer Sinnlichkeit sich heben, alle Veranstaltung der Natur sich rechtfertigen; und der Weg zur Bildung eines guten Herzens sich öfnen und ebnen läßt, wenn man von einer gründlichen Critik des Gefühlvermögens ausgeht; — ich ersuche daher meine Leser noch einmahl dringend, die kleine Mühe nicht zu scheuen, und den bisherigen hierüber angestellten Untersuchungen eine aufmerksame und genaue Prüfung zu widmen.

„Das eigentlich sinnliche Gefühl ist in seinem zweifachen Ursprunge weder angenehmes noch unangenehmes Gefühl." Es liegt uns viel daran, uns anzugewöhnen, das sinnliche Gefühl nach allen seinen Kennzeichen genau zu fassen und es von dem verständigen Gefühle bestimmt zu unterscheiden; denn die Vermischung beyder ist in der praktischen Philosophie, davon haben wir bisher einstweilen Proben genug gesehen, noch weit schädlicher, als die Vermischung der Sinnlichkeit und des Verstandes in der theoretischen Philosophie. Der eben vorgetragene Satz gibt uns nun ein neues Kennzeichen zu diesem Unterschiede der Gefühle an die Hand, und zwar ein Kennzeichen, welches nicht von dem Ursprunge, sondern von der Form des Gefühls und von seinen Folgen hergenommen ist, und folglich ein äusseres Merkmal des Gefühls genannt werden kann. — Soll ein Gefühl

eine bestimmte Triebfeder des Willens zu irgend einem Verlangen eines Gutes, oder zu einer Abneigung von einem bösen Gegenstande werden; so muß auch dieß Gefühl in seiner Art bestimmt, es muß nicht blos Gattung, nicht bloses Lebensgefühl überhaupt, sondern entweder die Art des angenehmen, oder die Art des unangenehmen seyn. So lange es noch blos unbestimmte Gattung ist, so lange kan es nur Triebfeder für den Verstand werden, aus der sinnlichen Vorstellung, worauf es beruht, Begriffe zu bilden, und mit diesen Begriffen das Selbstbewußtsein zu einem Grunde des verständigen entweder angenehmen oder unangenehmen Gefühls zu bestimmen. So weit aber, als es noch sinnliches Gefühl ist, ist von ihm, als von einer Triebfeder und von einem Leitungsgrunde des Willens, nichts der Tugend widriges zu befürchten, sondern vielmehr alles zu hoffen. Durch diese in der Moral wichtige Folge des sinnlichen Gefühls können wir es also von dem verständigen auf eine sehr merkwürdige Weise unterscheiden. — Wie läßt sich aber diese Folge aus der Natur des sinnligen Gefühls sicher darthun? Dadurch, daß wir aus dieser Natur erweisen: das eigentlich sinnliche Gefühl ist weder angenehm, noch unangenehm; denn ist es dieß nicht; so kan es auch keine bestimmte Triebfeder weder zu einer Neigung, noch zu einer Abneigung seyn; immaßen

einer Neigung absolut ein angenehmes, und einer Abneigung ein unangenehmes Gefühl zum Grunde liegt. Daß es aber weder angenehm noch unangenehm sey, erweisen wir aus seiner Natur auf folgende Weise: Der Grund desselben ist eine sinnliche Vorstellung des Ich, und ein mit ihr bewirktes Selbstbewustsein überhaupt; das Selbstbewustsein noch als Gattung kan aber nur Grund von einem Gefühle seyn, welches auch nur noch Gattung, und also seiner Art nach noch eben so wenig bestimmt ist, so wenig die Art des Selbstbewustseins durch die Vorstellung bestimmt war; man würde sonst annehmen müssen, daß in der Folge (in dem Gefühle) mehr als in ihrem Grunde liegen könne. Um die Arten des angenehmen und unangenehmen Gefühls zu erhalten, muß nicht bloses Bewustsein des Ichs, es muß ein Bewustsein des durch den Verstand mit Begriffen in seiner Art des Daseyns bestimmten Ichs vorausgehen, es muß ein Bewustsein dessen, was das Ich ist (wahr oder nicht wahr, das gilt hier noch gleich) nicht blos, daß es ist, vorausgesezt werden können. Da nun aber nur der Verstand durch seine Begriffe diese Arten des Daseyns unsers Ichs im Selbstbewustsein bestimmen kann; so folgt unwidersprechlich: daß angenehmes und unangenehmes Gefühl nur aus der Quelle des Verstandes entspringen könne, und daß es folg-

lich zum verständigen Gefühle gerechnet werden müsse; ferner, daß das eigentlich sinnliche Gefühl, da es diese Arten von Gefühl ganz und gar nicht in sich schließt, auch jene Folge dieser Gefühlarten, nemlich irgend eine Neigung oder Abneigung hervorzubringen, nicht haben könne, und daß folglich unser angegebenes Kennzeichen des eigentlich sinnlichen Gefühls, nemlich: die Abwesenheit dieser Folge zugleich mit der Unbestimmtheit in Absicht des angenehmen oder unangenehmen, in der Natur dieses Gefühls gegründet sey.

§. 14. An den eigentlich sinnlichen Gefühle läßt sich nichts weiter, als der jedesmalige Grad der Intension und Extension unterscheiden.

Das Gefühl richtet sich (wie eine jede Wirkung) nach seinem Grunde. Der Grund des eigentlich sinnlichen Gefühls ist aber das durch eine blos sinnliche Vorstellung bewirkte Selbstbewußtsein überhaupt, in welchem Bewußtsein noch nichts an dem Ich durch die Vorstellung unterschiedenes vorkommt. Wenn demnach in dem Grunde des sinnlichen Gefühls, in dem blosen durch eine sinnliche Vorstellung vollbrachten Selbstbewußtsein, noch nichts unterschiedenes anzutreffen ist; so kan auch in der Folge, ich meyne in der Natur des sinnlichen Gefühls selbst, nichts unterschiedenes gefunden werden; es ist und bleibt also blos

ses Lebensgefühl. So weit gieng unsre bisherige Theorie. Sehen wir aber nicht sowohl auf den Inhalt der Vorstellung, wodurch das Selbstbewusstsein bestimmbar ist, sondern blos auf das Selbstbewusstsein überhaupt; so finden sich zwey Merkmale an ihm, die auch auf die Folge deßelben, nemlich auf das sinnliche Gefühl, übergehen müßen, nach der Regel: was im Grunde liegt, kommt auch der Folge zu. Diese zwey Kennzeichen, wodurch sich das Gefühl unterscheiden läßt, sind erstlich der Grad der Intension oder der Stärke deßelben; und zweytens; der Grad der Extension oder seiner Dauer. Ein jedes Gefühl ist durch diese zwey Kennzeichen kennbar, sie sind niemals von irgend einem abwesend, so daß man es zum Grundsatze machen muß: Jedes Gefühl hat irgend einen Grad von Intension oder Stärke, und einen bestimmten Grad von Dauer. Woher dem Gefühle diese Kennzeichen kommen? Von dem Selbstbewusstsein, ist die Antwort; wenn dieses, als der Gefühlgrund, bestimmte Grade von Stärke und Dauer an sich hat; so gehen diese Grade, wie gesagt, auch auf die Folge, auf das Gefühl über. Aber woher kommen dem Selbstbewusstsein diese Grade? Von dem jedesmaligen Grade der Stärke und der Dauer unsrer Empfindung, und des Grundes derselben, nemlich der Afficirung und Einwirkung der Gegenstände.

Diese leztern wirken immer mit einem bestimmten Grade der Stärke und Dauer; folglich muß sich dieser Grad auch auf jede Folge ihrer Einwirkungen, ich meyne, auf jede Empfindung, und von da auf alles Bewußtsein und Gefühl fortpflanzen; demnach sind diese angegebenen Merkmale an einem jedem Gefühle anzutreffen. So hängen wohl diese Grade des Gefühls, sie, von welchen wir in der Moral ein immer größeres Maas zum Zweke der Tugend machen müßen, von den veränderlichen Außendingen und ihren Wirkungen ab? so werden wir, um unserm Wunsche des Herzens Gnüge zu thun, zu diesen unsre Zuflucht nehmen, von diesen die Erfüllung unsers Wunsches erwarten müßen? Erwarten? blos leidend erwarten? nicht auch beabsichten, und selbstthätig veranstalten? Wir wollen beydes nicht mit einander vermischen; denn es ist wichtig. Die Tugend soll nicht erwarten, nicht leidend wünschen und blos hoffen; sie soll schaffen und selbsthervorbringen; sie würde ja sonst die unausbleiblich gewünschten Grade des Gefühls gar nicht zu ihrem Zweke machen, und kein nothwendiges sichres Mittel der Beseligung (und diß zu seyn, erfodert ihre Natur) seyn können; sie würde folglich zum ganzen Zweke des Herzens, nemlich zu immer stärkerer und dauerhafter Beseligung, nicht zureichen, wofern sie diese Grade des Gefühls von

den

den Außendingen müßte blos erwarten und wünschen laßen, d. h. sie würde gar nicht mehr Tugend seyn können. — Allein nicht genug, daß diese Grade des von den Außendingen und ihren Wirkungen ausgehenden Gefühls unter das Gebiet der Tugend und Freyheit mittelbar gebracht werden können; so ist uns auch noch ein großer, ja wir dürfen sagen der gröste Theil des Gefühls übrig, deßen Grade von Stärke und Dauer unmittelbar und ganz allein von unsrer Selbstthätigkeit oder Tugend abhängig sind, ich meyne das innre Gefühl, welches durch die Stärke und Dauer des Selbstafficirens, und der innern selbstbewirkten Empfindung abhängt. Dieses innre Gefühl mit seinen Graden ist der eigentliche, nächste Zwek der Tugend, deßen Erreichbarkeit unsrer Freyheit nicht im geringsten bezweifelt, noch viel weniger abgesprochen werden kan. Mit einer lebhaften, muthigen, anhaltsamen Verstandesthätigkeit ist auch nothwendig eine lebhafte und dauernde innre Empfindung, und mit dieser ein Selbstbewustsein und ein innres Gefühl von eben diesen Beschaffenheiten der Stärke und Dauer verbunden. — Wir haben also von neuem erwiesen, daß die Tugend ist und seyn kan, was sie seyn soll, nemlich Selbstschöpferin einer dauerhaften, innigen und immer lebhaftern Beseligung. — Es ist wohl überflüßig, nachdem vor-

her schon erwiesen wurde, daß alles Gefühl an irgend einem Grade der Stärke und Dauer erkennbar sey, noch insbesondre zu erinnern, daß auch (woran uns bey der vorigen Rechtfertigung der Tugend am mehrsten gelegen war) die verständigen Gefühle diese Kennzeichen an sich tragen.

Zum Schluße dieser Theorie des sinnlichen Gefühls erlaube man mir noch zu zeigen, wie ich mir den Gang des Raisonnements erkläre, auf dem unser gepriesener Kant zu jener Schlußfolge, die in seiner Grundlage der praktischen Philosophie von sehr erheblichen Folgen ist, mag gekommen seyn, zu jener Folge nemlich: daß alles Gefühl etwas blos sinnliches, folglich auch etwas blos gegebenes und empfangenes sey. „Das Sinnliche, — ich glaube, dieß waren seine Gründe zu dieser seiner Behauptung, — zeichnet sich durch nichts anders aus, als durch die Merkmale der Stärke und der Dauer. So ist an unsern Empfindungen, welche doch gewiß wesentlich zur Sinnlichkeit gehören, nichts als Stärke und Dauer zu bemerken; in dem übrigen ist eine Empfindung der andern ganz gleich, keine hat sonst etwas auszeichnendes vor der andern. Nun finden wir aber an allen Gefühlen blos diese Kennzeichen der Sinnlichkeit; denn jedes Gefühl ist dem andern gleich, nur in der Stärke und

Dau-

Dauer nicht. Was läßt sich also hieraus anders folgern, als daß alles Gefühl etwas sinnliches, gegebenes, und leidend empfangenes sey? Jene Kennzeichen des Angenehmen und Unangenehmen zeigen nur an, daß sich der Gefühlsinn auf doppelte Weise afficiren laße; aber dieses Afficiren kan durch sinnliche Vorstellungen eben so wohl, wie durch verständige und vernünftige geschehen *) Es ist folglich gleich viel, welche Art von Vorstellungen den Gefühlsinn afficirt; der Sinn gibt sein Gefühl der einen Art wie der andern; wenn sie ihn nur auf einer oder der andern Seite seines Vermögens trift, so gefelt er zu jeder Art der Vorstellungen, sey es eine sinnliche, oder eine verständige, oder eine vernünftige, bald angenehmes, bald unangenehmes Gefühl. Alles, was die Vorstellung für sich über den Gefühlsinn erhalten kan, ist, daß sie ihn stärker oder schwächer, länger oder kürzer afficirt; denn diesen Graden der Einwirkungen muß er folgen, und gleichmäßige Grade von Stärke und Dauer der Gefühle zurükgeben. — Meine aufmerksamen Leser sind ohne Zweifel nunmehr im Stande, diese Theorie der Gefühle ohne weitre beygefügte Critik zu beurtheilen; denn sie wißen nun mit Ueberzeugung, erstlich das nicht blos das sinnliche, sondern auch das verständige Gefühl diese Grade an sich habe, und

*) S. Critik der praktischen Vernunft S. 41–43.

und daß man zweitens genöthigt sey, den sinnlichen und verständigen Vorstellungen eine ganz andre Gewalt und Herrschaft über die Natur unsers Gefühlvermögens einzuräumen, als ein bloses graduelles Afficiren des Gefühlsinns, indem durch blos sinnliche Vorstellungen absolut weder angenehmes noch unangenehmes Gefühl entstehen, sondern daß man diese Arten des Gefühls nur allein durch verständige Vorstellungen erhalten könne; daß es folglich drittens bey den Arten der Gefühle — und diese Arten entscheiden doch überall als Triebfedern, nicht die Grade des Gefühls für sich allein genommen — auf die Arten der Vorstellungen, aus welchen sie entstehen, weit mehr ankomme, als ihnen Kant in dieser Theorie einräumt, indem wir viertens nur mit und durch diese Arten von Vorstellungen über unsre Gefühle und Neigungen ein zwar noch wenig bekannte, aber wofern Tugend Tugend seyn soll, nothwendige Herrschaft ausüben können, um so mehr ausüben können, da auch die Grade der Gefühle von dieser Herrschaft, wie wir vorhin gesehen haben, nicht ausgeschlossen sind.

Die Theorie der verständigen Gefühle überhaupt — denn die Arten derselben sind in der Metaphysik des Vergnügens einstweilen zur Gnüge angegeben, und in der Moral meist wiederhohlt worden — verspare ich in ein folgendes Stük dieses Magazins. Abicht.

VII. Er-

VII.

Erinnerung

gegen die Recenſion des erſten und zweyten Stücks dieſes Magazins in den Tübingiſchen gelehrten Anzeigen vom Jahr 1790, 37 St. S. 290 u. f.

Wenn ein biederer Recenſent mit unverſtellter Wahrheitsliebe und ſtrenger Unpartheylichkeit den vor ihm liegenden Schriftſteller ganz unbefangen beurtheilt; wenn er deſſen Behauptungen nebſt ihren Gründen aufrichtig darſtellt, ihren Gehalt mit gewiſſenhafter Sorgfalt abwägt, Lob und Tadel mit gleicher Gerechtigkeit vertheilt, und jeden ſeiner kunſtrichterlichen Ausſprüche mit bündigen Beweiſen rechtfertiget; dann darf der Schriftſteller, den ſein gegründeter Tadel trift, ſich nicht beſchweren; er muß ihm ſo gar Hochachtung und Liebe zollen, und für die edelmüthige Belehrung und Zurechtweiſung, die er von ihm erhielt, öffentlich Dank ſagen. Ob dieſes der Fall zwiſchen uns, den Herausgebern dieſes Magazins, und dem Recenſenten deſſelben in den Tübingiſchen gelehrten Anzeigen ſey, mag das Publikum aus nachſtehendem Aufſatze ſelbſt entſcheiden.

Gleich zu Anfange dieſer Recenſion S. 290 heißt es: „Die in den vorliegenden Stücken ent-

„haltenen Aufsätze sind von sehr verschiedenem Ge„halte. Diejenigen, die vom Herrn Prof. Born „herrühren, sind zwar, als Beyträge zur Geschich„te des Polemisirens und zu den Annalen des phi„losophischen Decorums betrachtet, allerdings in„teressant, in jeder anderer Hinsicht aber sehr un„erheblich. Wenigstens zeichnen sie sich weder „durch Eigenthümlichkeit der Ideen, noch durch „Präcision und Gründlichkeit aus. Herr M. „Abicht dringt bey weitem tiefer ein, als Herr „Born; und manche seiner Bemerkungen verrathen „unverkennbar den scharfsinnigen Denker. Aber „nicht selten stößt man auch in seinen Aufsätzen „auf offenbare Unrichtigkeiten auf halbwahre Sät„ze und auf unreife Ideen und noch öfter auf Un„bestimmtheiten und Dunkelheiten im Ausdrucke: „Außerdem vermißt man hie und da Bescheiden„heit, und die Mäßigung im Tone, die jeden „(nicht auch die Recensenten?) besonders einen „jungen, Schriftsteller so gut kleidet."

So lautet der Urtheilsspruch im Allgemeinen. Und Beweise? Vielleicht hat sie der Recensent zu Belegen seiner Aussprüche im Einzelnen verspart. Wir werden sehen.

Zuerst steht eine Kritik der Klagen über die Dunkelheit der Kantischen Philosophie im ersten Stück unsers Magazins. Davon heißt es denn: „Manche wahre, aber bekannte, Bemerkungen

„über

„über Deutlichkeit, Klarheit und Dunkelheit —
„Warum der Herr Verf. der synthetischen und
„ästhetischen Deutlichkeit nicht erwähnt, wissen
„wir eben so wenig, als warum er Dunkelheit für
„Synonym mit Verworrenheit (S. 2.) hält."

Die Absicht des Verf. von der Prüfung der Klagen über die Dunkelheit der Kantischen Philosophie gieng lediglich dahin, zu zeigen, daß sie durchaus logische Deutlichkeit habe, und also dem Denker sehr lichtvoll sey. Er mußte also den Begrif der Deutlichkeit nur von der Seite her bestimmen, wie man verlangen kan, daß ein philosophisches System Deutlichkeit haben müße. Und da konnte er nur eine Art der logischen Deutlichkeit, nämlich die analytische, in Betrachtung ziehen. Denn diese ist eigentlich die Sache der Philosophie und darf sonderlich bey metaphisischen Untersuchungen, wo ich immer nach dem Grunde vom Grunde frage, nicht fehlen. Sie ist die intensive oder tiefe Deutlichkeit, die unsre Erkenntniß zwar sehr trokken, aber gründlich macht. Die synthetische, oder ausgebreiten Deutlichkeit durch coordinirte Merkmale, und noch mehr die ästhetische, oder populäre Vorstellung, lag dem Verf. diesmal ganz außer dem Wege. Wenn nun hier nichts Neues gesagt ward, so lag die Schuld nicht an dem Verf. sondern an dem Gegenstande und dem Endzwecke, den er sich vorgesteckt hatte. Und in

sofern behaupte der Verf. immer noch, daß in der Kantischen Vernunft Kritik allenthalben das hellste Licht herrsche, wenn auch nicht für jeden populärphilosophen, und noch weniger für jeden Recensenten, jedennoch aber für jeden systematisch denkenden Kopf, für welche eigentlich Kant seine Werke geschrieben hat. Und wenn Kant galant genug ist, zu bekennen, daß er sich des Talentes einer lichtvollen Darstellung nicht bewußt sey: so redet er offenbar von Popularität des Vortrages. Und es ist kein Zweifel, daß der große Mann seiner Kritik auch diese zufällige Vollkommenheit hätte geben können, wenn er dieses Werk zu mehrern Bänden auszudehnen gesonnen gewesen wäre. Also bleiben Erläuterungen, oder populare Darstellungen des Kantischen Systems immer noch sehr nüzlich, ob sie gleich der Denker füglich entbehren kan. Daß Dunkelheit und Verworrenheit nicht synonym sind, weiß der Verf. sehr wohl. Denn Verworrenheit ist nicht der Deutlichkeit, sondern der Ordnung entgegengesezt. Sie verhalten sich gegen einander, wie Wirkung und Ursachen. Die Verworrenheit verursacht Dunkelheit. Weiß denn aber der Rec. nicht, daß die Wolfische Schule und selbst Leibnitz, beyde Wörter nicht selten als Synonym braucht?

S. 294. wird die im zweyten Stücke unsers Magazins enthaltene Abhandlung über die Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische gegen Herrn Eberhard, sehr cavalierement beurtheilt. Es heißt nämlich: „einige unerhebliche Bemerkungen, und die Einkleidung, die „allerdings Herrn Born eigen ist, abgerechnet, „findet man in diesem Aufsatze nichts, was man

„nicht

„nicht anderswo schon gelesen zu haben sich erin„nert (?). Die Haupteinwürfe, die der Verf. „Herrn Prof. E. entgegenstellt, und die er in „einem Tone vorträgt, den sich ein Philosoph, wie „Eberhard, selbst gegen den schlechtesten Schrift„steller nicht erlauben würde, sind dieselben, die „in der Recension des III. und IV. St. 1 B. von „E. Magazin in der allgem. Litt. Zeitung vorkom„men, und deren Beantwortung man in dem III. „St. des 2 B. dieses Mag. findet.“

Wer weiß, in welchem Tone Weishaupt, Selle, Korrodi, ein gewisser Rec. in der allg. deutschen Bibl. und noch andere, aber sehr unbedeutende Schriftsteller, (denen, soviel wir uns erinnern, noch kein Rec. das Polemisiren und die Versündigung an dem philosophischen Decorum vorwarf) gegen einen Kant loszogen; der kan es demjenigen wohl nicht verargen, welcher so unartige Ausfälle auf die verdiente Weise zurückschlug. Und wer die Künste kennt, die sich Herr Eberhard in seinem Magazin gegen Kant erlauben konnte, den darf der Ton nicht befremden, in welchem der Verf. über die Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische, spricht. Wer aber mit der Methode des Herrn Eberhards nicht bekannt, oder nicht fähig ist, jene Kunstgriffe zu entdecken (und beydes dürfte doch wohl der Fall bey manchem Recensenten seyn); dem empfehlen wir Kants treffliche Schrift über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, (Königsberg 1790 gr 8.) zu kräftiger Beherzigung.

Der Verf. der Abhandlung über den Unterschied der Urtheile hatte damals die Recension

über

über das E. M. in der A. L. Z. noch nicht gelesen, weil er diese Zeitungen spät erhält. Es ist daher allerdings manches gesagt worden, was schon der Jenaische Recensent erinnert hatte. Es sind aber darinnen nicht nur die Verfälschungen, die sich Herr Eberhard an den Kantischen Behauptungen zu Schulden kommen ließ, weit deutlicher und umständlicher gezeigt worden (welches denn nun freylich wohl in den Augen Mancher eine schwere Sünde wider das philosophische Decorum seyn mag); sondern es ist überdieß noch mit den bündigsten Gründen gezeigt worden, daß Herr Eberhard das wahre Fundamentum diuidendi ganz verfehlt, und bey seiner versuchten Verbeßerung dieser Kantischen Division ein ganz anderes Ding, nämlich, statt des materialen Unterschieds den formalen herausgebracht habe. Auch war diese Abhandlung, gerade wider das 3te St. des 2ten B. des Eberhardischen Magazins gerichtet, wo also iene Abhandlung nicht, wie doch der Tübingische Recensent (aus Uebereilung? oder aus Vorsatz?) vorgiebt, im voraus widerlegt seyn kan. Der Vers. darf auch gar nicht besorgen, daß ie eine Widerlegung erscheinen werde. Denn die Sache ist so klar, daß sie für sich selbst redet, und jede Ausflucht unmöglich macht. Man vergleiche übrigens Kants Schrift über eine neue Entdekung. ꝛc.

Der Tubingische Rec. fährt S. 295 fort: „Als „Probe, von der Logik des Herrn Vers. wollen „wir nur das anführen, daß er S. 154. den Satz: „der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, zu den „ganz identischen rechnet."

Konnte denn dem Recensenten nicht die Möglichkeit beyfallen, daß durch die Schuld des Setzers

gers und Correctors hier ein Wort übersehen worden sey? Und so ist es wirklich. In der Handschrift stand: der Mensch ist ein vernünftiges thierisches Wesen. Da aber die erstern Stücke in Halle, und also nicht in dem Wohnorte des Verf. gedruckt worden; so war es unvermeidlich, daß nicht hier und da Drukfehler stehen blieben, unter welchen bisweilen manche sogar den ganzen Sinn einer Stelle verderben.

Wenn ferner der Rec. als Probe des Witzes unsers Verfaßers die treffende Stelle von der Geige anführt; so irrt er sich sehr, wenn er als Witz ansieht, was eigentlich nur versinnlichendes Beyspiel von verkehrten Unternehmungen, dergleichen viele der bisherigen Prüfungen der Kantischen Behauptungen und selbst der Versuch des Tübingischen Recensenten ist. Auffallend ist das Bild allerdings, so auffallend wie die Unternehmungen sind, die es erläutern soll, und auch wirklich treffend ausdrückt. Freylich sucht man in unserm eiteln, seichten und superficiellen, oder, wenn man lieber will, populairen Zeitalter, eine gewiße Urbanität auf Kosten der Wahrhaftigkeit, Gründlichkeit und Rechtschaffenheit zu erkünsteln, die mit dem wahren philosophischen Decorum sehr im Widerspruche steht.

Endlich müssen wir noch eine Unbilligkeit ahnden. Im zweyten Stücke unsers Magazins ist die dritte Abhandlung: Hinweisung der Kantischen Moralphilosophie auf Religion, vorzüglich Religion Jesu, von Herrn B., überschrieben. Sie ist von einem aus Westpreussen gebürtigen, izt in Berlin privatisirenden Gelehrten, der aber seinen Namen nicht öffentlich nennen wollte. Schon der

Stil

Stil hätte unserm Recensenten leicht zu erkennen geben können, daß dieser Aufsatz einen andern Verfaßer, als iene Abhandlungen über die Klagen der Dunkelheit in der K. Ph. und über die Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische, haben müße. Allein er macht diese Hinweisung schlechthin zu einem Bornischen Aufsatze, um noch etwas Galle über den Leipziger Herausgeber dieses Magazins ausgießen zu können. Weit entfernt, uns für alle die Behauptungen, die in iener Hinweisung stehen, zu verbürgen, können wir weder mit der Logik, noch mit dem uns vom Rec. empfohlenen philosophischen Decorum vereinigen, wie man aus ihrem Zusammenhange gerissene Stellen, ohne auf ihre Verbindung mit denen, was voransteht und was drauf folgt, Rükficht zu nehmen, zum Nachtheile ihres Verfaßers aufstellen, und die armseligen Folgerungen davon mit frevelhafter Hand der Schulter des Unschuldigen aufbürden können.

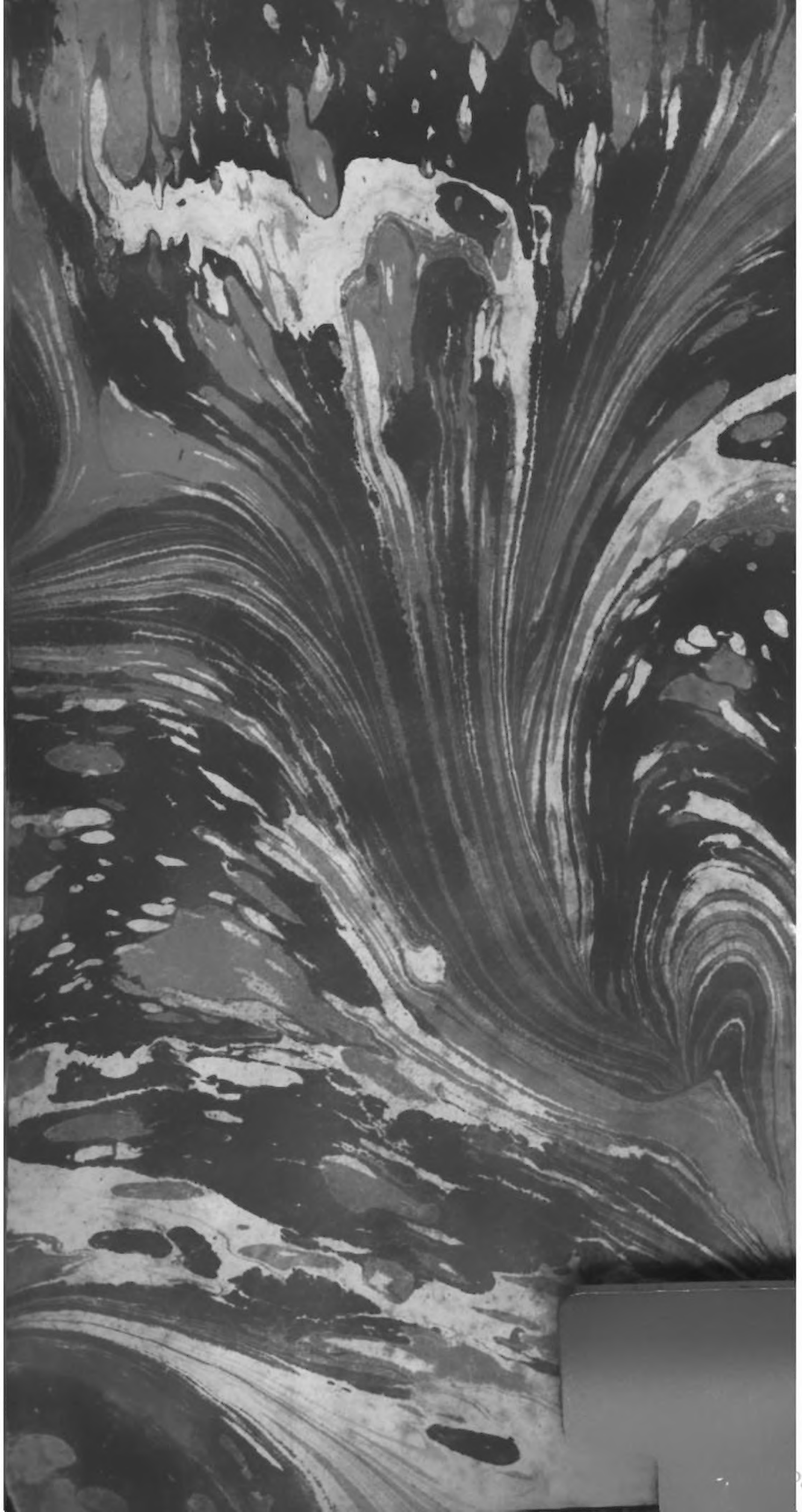
Sind Rechtschaffenheit, Wahrheitsliebe und Aufrichtigkeit dem mehr benannten Recensenten heilige Namen, so wird er die in diesem Aufsatze angeführten Beschuldigungen gegen obige Aufsätze dieses Magazins ehestens mit bündigen Gründen zu erhärten bedacht seyn. Und wir fodern ihn hierdurch feyerlich auf. Widrigenfalls wird das Publikum wissen, was es von ihm zu denken habe.

Born.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google